This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Phil
3829
2

Digitized by Google

Phil 3829.2

HARVARD COLLEGE
LIBRARY

FROM THE BEQUEST OF

JAMES WALKER
(Class of 1814)

President of Harvard College

"Preference being given to works in the Intellectual and Moral Sciences"

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Kant.

Spinoza's

Theologisch-Politischer Traktat

auf seine Quellen geprüft

von

Dr. M. Joël,

Rabbiner der Israelit. Gemeinde zu Breslau.

Harvard

Breslau.

Schletter'sche Buchhandlung (H. Skutsch).

1870.

Digitized by Google

Digitized by Google

Spinoza's

Theologisch-Politischer Traktat

D 275

Auf seine Quellen geprüft

von

Dr. M. Joël,

Rabbiner der Israelit. Gemeinde zu Breslau.

Breslau.

Schletter'sche Buchhandlung (H. Skutsch).

1870.

Digitized by Google

Phil 38 29.2

HARVARD COLLEGE
OCT 9 1920
LIBRARY

Walker fund

Digitized by Google

Vorwort.

Vor einigen Jahren habe ich bei Darstellung der Lehren des Chasdai Creskas auf den Einfluss aufmerksam gemacht, den dieser mittelalterliche Denker auf Spinoza geübt.

Die Gleichheit vieler Lehren wie das direkte Zeugniss, dass Spinoza das Buch des Creskas wirklich gelesen und benutzt, bewirkte, dass man nicht einfach ungläubig einem bis dahin fast unbekannten Manne wie Chasdai Creskas gegenüber den Kopf schüttelte, sondern auf die Sache einging und Vieles von dem von mir Behaupteten für evident erkannte.

In diesem Sinne wenigstens hatte die Breslauer philosophische Fakultät bei Beurtheilung der Preisarbeit eines damals Studirenden sich geäussert, wie denn auch Professor Schaarschmidt in Bonn gerade aus dem neuentdeckten Traktate des Spinoza, de Deo u. s. w., den ich damals für meine Vergleichung nicht benutzte, die Ueberzeugung gewinnt, »dass Spinoza in sehr wichtigen Punkten den älteren Lehrern seiner Nation folgte.« Zu diesen wichtigen Punkten zählt er denn auch den Begriff »der intellektuellen Liebe zu Gott, des Cardinalpunktes seiner Ethik, welchen in ähnlicher Weise ein hochberühmter jüdischer Philosoph und Theolog des spätesten Mittelalters, Chasdai Creskas, hervorhebt.«

Indess hätte der Widerspruch des gründlichen und um Spinoza verdienten Professor Siegwart in Tübingen[1]),

[1]) Siegwart, Spinoza's kurzer Traktat, Tübingen 1870, Prolegomena XLI, XLII Anmerkung.

Digitized by Google

welcher zwar nicht den Einfluss des Creskas leugnet, aber ausserordentlich beschränkt, mich veranlasst, die Sache noch einmal aufzunehmen, wenn ich nicht als Einer von denen, für welche ihres Amtes wegen die Philosophie nicht ordinaria, sondern subsiciva ist, meine bei der Lektüre des theologisch-politischen Traktats gemachten Notizen zunächst verarbeiten und der Oeffentlichkeit hätte übergeben wollen, überzeugt, dass auch von daher ein Beitrag zu der Erkenntniss sich ergeben würde, in welchem Verhältnisse Spinoza zu den bedeutendsten Denkern unter den Rabbinern des Mittelalters, dem Maimonides, Gersonides und Chasdai Creskas, gestanden habe.

Muss ich darum eine eigentliche Klarlegung des Verhältnisses bis zu der Zeit verschieben, wo eine nochmalige eingehende Lektüre der Hauptschriften des Spinoza mich in den Stand setzen wird, sie mit ähnlichen Noten zu begleiten, wie ich deren jetzt den Capiteln des theologisch-politischen Traktats beifüge, so bin ich doch jetzt schon in der Lage, auf Einiges von Siegwart Eingewendete einzugehen.

Nicht in Abrede stellt Siegwart, dass der Determinismus des Spinoza und die Auseinandersetzungen, die gerade in dem neu entdeckten Traktate de Deo über den Begriff des Zufälligen sich finden, »ziemlich nahe verwandt« mit dem von Creskas Vorgetragenen sind. Siegwart meint freilich, dass die Leugnung der Willensfreiheit bei Creskas »schüchtern« auftritt. Indess die Schüchternheit seines Vortrages erklärt Creskas selbst (siehe meine Schrift über ihn S. 50) damit, »dass die Veröffentlichung einer solchen Meinung dem Unverständigen schaden könne, da er darin eine Rechtfertigung für den Sünder sieht, ohne zu bedenken, dass die Strafe aus der Sünde folge wie das Gewirkte aus seiner Ursache.« Was hat demnach die Schüchternheit in der Form mit der Festigkeit der inneren Ueberzeugung Creskas' zu thun? Siegwart meint ferner, bei Chasdai sei es vorzugsweise der theologische Grund der göttlichen

Digitized by Google

Präscienz, der ihn zur Leugnung der Freiheit treibt, bei Spinoza das Wesen der Sache selbst. Gerade als ob Spinoza den theologischen Grund nicht auch betonte, und Chasdai nicht eine ausgedehnte sachliche Erörterung des Gegenstandes hätte. Spinoza sagt, um nur ein Beispiel anzuführen (Epistel 49): »Atque hic nihil reperio quod ab unoquoque non potest percipi, et si haec nihilominus ex malo animo dicta esse credit, quid ergo de suo Cartesio sentit, qui statuit nihil a nobis fieri quod a Deo antea non fuerit praeordinatum, immo nos singulis momentis a Deo quasi de novo creati et nihilo minus nos ex nostri arbitrii libertate agere. Quod, ipso Cartesio fatente, comprehendere nemo potest.«

Ich gehe zu andern Einwänden Siegwart's über. Dass Spinoza und Creskas sich nicht einfach decken, dass Creskas noch nicht die Ausdehnung geradezu als Attribut Gottes fasst, ist richtig, aber auch sicherlich von mir nicht behauptet worden. Was ich aber gesagt, und worauf ich schon vor längerer Zeit (Siehe meine Schrift: Lewi ben Gerson als Religionsphilosoph S. 78) hingedeutet habe, das ist, dass Spinoza, der die Auseinandersetzung des Creskas mit Gersonides kennt, unmöglich mit Cartesius sagen konnte, dass die Materie, ohne in Gott zu sein, doch aus Gott komme. Gersonides sagt: Ehe ich eine Materie durch Gott geschaffen annehme, ohne dass ich einsehe, wie aus dem Geistigen (der Form) Körperliches kommen könne, wende ich mich lieber dem Dualismus des Aristoteles zu, der die Hyle mit Gott coaetern setzt. Chasdai verkennt nicht das Gewicht der Gersonidischen Gründe, und um sie zu heben, behauptet er, die Materie sei in der That wesensgleich mit Gott, sie seien identisch im Begriffe des Guten. Selbstverständlich bleibt dem Spinoza die Originalität für seine Fassung der Ausdehnung als eines Attributes Gottes. Aber hier liegt doch offenbar ein fruchtbarer Keim für die Verpflanzung auch des Ausdehnungsattributs in die Wesenheit Gottes, wenn man noch dazu nimmt, dass Chasdai sich

Digitized by Google

beruft auf den Namen Gottes bei den alten Lehrern, nämlich »Makom,« Ort, Raum der Welt.

Man vergleiche nur die Fassung des Problems bei Gersonides und Creskas einerseits und bei Spinoza andererseits. Gersonides und mit ihm Creskas sagen: »Die Form gibt die Form (d. h. Gott als Geist setzt das Geistige aus sich heraus), aber wie kann sie die Körperlichkeit geben. O dass ich das doch wüsste«! Spinoza sagt: »Vermöge welcher göttlichen Fähigkeit aber sie (die körperliche Substanz) habe geschaffen werden können, das wissen sie durchaus nicht.«

Bei der Gelegenheit muss ich meine Verwunderung ausdrücken, dass man in Verlegenheit ist, die Quelle zu finden, aus der Spinoza Averroistische Vorstellungen geschöpft habe. Aus Maimonides freilich nicht, denn der kennt bei Abfassung seines Buches den Averroes noch nicht. Er geht, wie ich in meiner Darstellung der »Religions-Philosophie des Mose ben Maimon« bereits gezeigt, noch in den Wegen Alfarabi's und Ibn-Sina's. Dagegen ist Gersonides einer der grössten Kenner des Averroes, und seine hebräischen Commentarien zu Averroes sind in's Lateinische übersetzt und gedruckt (Siehe meine Schrift über Gersonides S. 16). Von Gersonides spricht Spinoza mit höchster Achtung, nennt ihn Rabbinum eruditissimum und kennt ihn bis zur wünschenswerthesten Genauigkeit. In dem »Milchamot,« der Hauptschrift des Gersonides, sind folgende Worte zu lesen (Siehe meine citirte Schrift Lewi ben Gerson u. s. w. S. 26): »Averroes meint nämlich, dass die Anlage, von der Aristoteles spricht, der allgemeine göttliche Geist sei, oder genauer der der Welt des Diesseits vorstehende Geist in der Weise der individuellen Existenz. An sich nämlich ist dieser allgemeine Geist nicht Anlage, sondern Wirklichkeit..... Indem er jedoch im Menschen individuell existirt, wird er Anlage, und zwar Anlage, um die auf sinnliche Wahrnehmung zurückgehenden Erkenntnisse zu erfassen, die er als allgemeiner Geist nicht

Digitized by Google

erkennt.« Die Beispiele, wo Gersonides Averroistische Lehren vorträgt, sind ausserdem zu zahlreich, um sie einzeln anzuführen.

Nicht minder hatte Spinoza Gelegenheit, aus den Commentatoren des More Nebuchim, von denen er ohne Zweifel einige gekannt, sich über die Averroistische Doktrin Belehrung zu verschaffen.

Um nach dieser kurzen Digression wieder auf die Einwände Siegwart's zu kommen, so behauptet dieser die völlige Unvergleichbarkeit der Art, wie Creskas Schöpfung lehrt, mit der Lehre Spinoza's. Nun, wenn wir die schüchternen Redewendungen und die in's gewöhnliche Bewusstsein wieder einlenkenden Worte Creskas', wie sich gebührt, nicht weiter beachten, so lehrt er mit ausdrücklichen Worten und, wie in meiner Schrift S. 68, 69 und 70 grösstentheils wörtlich übersetzt angegeben, eine beständige, sich immer und immer wiederholende Schöpfung von Ewigkeit her aus Nothwendigkeit, und erklärt dabei den göttlichen Willen als lediglich die um das Schaffen wissende Einsicht und Zufriedenheit Gottes. Man muss sich nicht daran kehren, dass er auch mit der gangbaren Auffassung einer Schöpfung in der Zeit fertig zu werden sucht. Das ist die Weise der mittelalterlichen Denker. Vielmehr ist darauf zu achten, welche Mühe er sich gibt, es für religiös indifferent und mit den alten Traditionen verträglich zu erklären, dass die Welt von Ewigkeit her und aus Nothwendigkeit aus Gott entstehe. Was hätte er von dieser Mühe, wenn er nicht an seine Meinung als an eine nicht ketzerische gewöhnen wollte? Ebenso ist darauf zu achten, dass er das Dogma der Schöpfung eben aus der Reihe der Dogmen streicht, weil die mosaische Lehre mit ihr nicht stehe und falle. Wir haben gegen Creskas dieselbe Pflicht wie gegen Spinoza, ihn nach seinem gar nicht misszuverstehenden Geiste zu erklären, und da, wo er in die geläufige Auffassung zurückzufallen scheint, so gut eine Accommodation anzunehmen, wie das von Sieg-

Digitized by Google

wart mit Recht bei Spinoza angenommen wird. Wahr ist's, dass Creskas ein stärkeres inneres Bedürfniss hat, seine Ansicht mit der Schrift verträglich zu halten als Spinoza. Aber darunter leidet mehr seine Exegese als seine Philosophie. Auch die Möglichkeit der Wunder, die Creskas lehrt und welche Siegwart betont, ist eine solche, die allenfalls auch dem Spinoza recht sein konnte, da er in dem Wunder gleichfalls nichts als eine Art von Naturgesetzlichkeit sieht.

Auch das Gewicht, das auf die Stellung der Liebe zu Gott als höchstes Ziel des Menschen in den ethischen Systemen des Creskas wie des Spinoza zu legen ist, wird von Siegwart zu leicht angeschlagen. Siegwart meint: »Die Bestimmung, dass des Menschen höchstes Heil in der Liebe Gottes bestehe, ist in dieser Allgemeinheit so wenig eigenthümlich, dass man fast fragen muss, wo denn das nicht gelehrt sei.« Ja, noch ein anderer, von mir hochverehrter Mann, dessen vor Jahren gehörten Vorlesungen ich die grösste Förderung und Belehrung verdanke, und dessen Worte für mich von besonderer Autorität sind, Herr Professor Trendelenburg, sagt (Historische Beiträge, III. Theil, S. 395): »Wenn es überhaupt nöthig wäre, für die Bewegung zur Liebe Gottes, in welche sich Spinoza's Gedankengang vertieft, noch einen anderen Antrieb zu suchen, als den, der im Judenthum und Christenthum liegt, als den....., so könnten wir auch in dieser Beziehung auf Maimonides zurückgehen, der uns ermahnt, uns durch die Erkenntniss der Wahrheit, durch das Vermögen des intellectus, mit Gott zu einigen.«

Wenn auch Trendelenburg's Vordersatz der Meinung Siegwart's günstig ist, so hat doch die grosse Gelehrsamkeit und Richtigkeit des Geistes, die Trendelenburg eignet, ihn auf die wahre Fährte geführt. In der That, die Liebe zu Gott, die Judenthum und Christenthum lehrt, dispensirt uns nicht von der Forschung nach der eigenthümlichen Stellung der Liebe in den Systemen des Creskas und des

Digitized by Google

Spinoza. Sowohl für Spinoza als für Creskas gilt hier das Goethe'sche Wort: »Ungefähr sagt das der Pfarrer auch,« aber es deckt sich doch nicht mit Judenthum und Christenthum in der gewöhnlichen Fassung.

Die Entstehung der intellektualen Liebe, wie des Ausdruckes »intellektuale Liebe« hat ihre Geschichte, die ich in meiner jetzigen Schrift in den Bemerkungen zu dem 4. Capitel des theol.-pol. Traktats (de lege divina) explicirt habe. Es ist eine Combination des von Maimonides und Creskas Gelehrten. Doch will ich auch hier ein Paar Worte zur Verdeutlichung darüber sagen.

Auf die Frage: Wie wird der Mensch seelig, sei es hienieden, sei es im Jenseits, antwortet Maimonides und Alle, die in seinen Fusstapfen gehen: Durch Theorie, durch metaphysische Spekulation.

Diese Antwort ist zu fassen in des Wortes excessivster Bedeutung. Ohne Spekulation existirt nämlich nach Maimonides und nach seiner Schule noch gar kein Träger der Unsterblichkeit. Die Seele an sich ist sterblich, erst die durch Spekulation verwirklichte Anlage zum Nus ist das mit Gott Verbundene und darum Bleibende am Menschen. Damit sinkt die Bedeutung alles ethischen Verhaltens, aller Erfüllung der Gottesgebote, herab zu blossen Vehikeln für die Erkenntniss, eine Consequenz, die Maimonides ausdrücklich zieht.

Creskas setzt hier an, um zu widerlegen. Ich will ein Paar Stellen aus meiner Schrift (S. 57 ff.) hier anführen: »Die Seele, sagt Creskas, ist nach ihnen (dem Maimonides und seiner Schule) vergänglich wie der Körper, nur durch Denken entsteht erst dem Menschen innerhalb der Dauer seines hiesigen Lebens ein unsterblicher Geist, so dass also auch viele Menschen ohne einen solchen unsterblichen Theil gedacht werden müssen. Er frägt mit Recht, wie soll ein im Verlaufe des menschlichen Lebens Entstandenes ewig dauern?« u. s. w. Ferner: »Ist aber, meint Chasdai, da Erkenntniss als solche nicht letzter Zweck sein soll,

Digitized by Google

der letzte Zweck etwa in dem Gegensatze der Theorie, in der Praxis, in dem Thun zu suchen? Auch das nicht. Beide, sowohl die Reinheit der Erkenntniss als die Reinheit der Sitten sind treffliche Mittel zum eigentlichen Lebenszwecke. Der eigentliche Lebenszweck aber ist Etwas, das unscheinbar klingt, aber dennoch bedeutsam ist, Etwas, das weder ganz Erkennen noch ganz Thun ist. Es ist dies — wir könnten das in Chasdai's Sinne (nämlich dem schon in früheren Stellen der Schrift erörterten Sinne) von selbst finden — die aufrichtige Liebe zu Gott.« Chasdai gibt dann noch eine andere Auffassung der Seele, da er ja nicht gewillt ist, nur einer Elite von Menschen die Möglichkeit der Unsterblichkeit zu lassen.

Ich bin jetzt in der Lage, meine Ansicht über die »intellektuale Liebe« des Spinoza dahin zu präcisiren, dass er den Ausdruck darum so gestaltet, weil er wohl auch mit Chasdai in diesem Genügen in Gott, in dieser Liebe zu ihm, das höchste Gut, die Seeligkeit, sieht, aber mit Maimonides diese Seeligkeit lediglich als die Erkenntniss begleitend, nicht aber etwa auch aus der Praxis stammend lehren will. Von Chasdai stammt die »Liebe«, von Maimonides das Beiwort »intellektual«.

Man stelle Spinoza's Aeusserung über Unsterblichkeit, sei es in dem neuentdeckten Traktat, sei es in der Ethik zusammen, und es wird nicht mehr zweifelhaft sein, in den Gedankenkreisen welcher Männer er sich dabei bewegt.

Endlich sei noch eines Einwandes von Siegwart erwähnt. Er meint: »Wenn Creskas die Einheit Gottes für unbeweisbar erklärt, so ist sie für Spinoza im Traktate das Allergewisseste.« Als ob sie für Creskas nicht auch das Allergewisseste, das Fundament seiner Ueberzeugungen, wäre. Seine Behauptung aber, sie sei nicht beweisbar, zeugt von einem beneidenswerthen Scharfsinn. Nachdem er die Anschauung der Aristoteliker, dass die Welt endlich sei, durch Beweise entkräftet, für die Siegwart selbst in dem neuentdeckten Traktate Parallelen findet, muss er zu der

Digitized by Google

Ueberzeugung kommen, dass die Beweise für den einen Beweger nicht mehr ausreichen, da es solcher Welten, wie Aristoteles sie lehrt, viele geben kann, somit auch viele Beweger. Ist darum für Creskas' System die Einheit Gottes weniger die Grundlage des Ganzen? Uebrigens ist auch Spinoza nicht gerade entzückt von den gangbaren Beweisen für die Einheit Gottes. Er sagt (cog. metaphys. pars II, cap. II): Mirati persaepe fuimus futilia argumenta, quibus dei unitatem adstruere conantur auctores e. c. t. und es darf auch nicht verschwiegen werden, dass seine Beweise gleichfalls nicht unantastbar sind, die Einheit Gottes also ebenso nur eine Grundvoraussetzung des Systems ist.

Was den Spuk mit der Cabbala betrifft, von dem ich in der That in Spinoza Nichts habe entdecken können, da doch wohl kein Besonnener sich darauf berufen wird, dass Spinoza in Bezug auf eine exegetisch-kritische Frage die Worte sagt (Tract. theol. pol. Cap. IX, § 34): »Legi etiam et insuper novi nugatores aliquos Cabbalistas, quorum insaniam nunquam mirari satis potui,« so erkläre ich mir es daraus, dass, als man in der Ethik die Worte las (II, 7 Scholion), dass einige Hebräer »quasi per nebulam« das gesehen hätten, was Spinoza hier behauptet, man sich gesagt: Wo ist Nebel, wenn nicht in der Cabbala? Indess Jeder, der die Stelle sich ansieht und jemals den Maimonides gelesen hat, weiss, dass er diesen meint und ihm nicht die Priorität des Gedankens, sondern nur das Ahnen desselben zuschreiben will. Auf Maimonides hat auch schon Trendelenburg (l. l.) hingewiesen.

Schliesslich die Bemerkung, dass ich nach der Bruderschen Ausgabe des Spinoza (Leipzig, editio stereotypa 1843) citire.

Breslau, den 5. Juli 1870.

Joël.

Digitized by Google

Digitized by Google

Die Darstellung und Beurtheilung der Lehren des Spinoza ist schon so oft und auch schon mit solcher Meisterschaft von berufenen Männern gegeben worden, dass nach dieser Seite hin sicherlich jedes Bedürfniss befriedigt ist. Nicht in gleicher Weise befriedigend ausgefallen ist die Forschung nach den Quellen, aus denen Spinoza geschöpft hat. Nicht als ob man nicht im Stande wäre, eine grosse Reihe von Autorennamen zu nennen, deren Bücher Spinoza gelesen und benutzt. Aber die Vorstellung von dem Maasse und der Weite des Einflusses Anderer auf ihn ist keine feste.

Wie sollte sie auch! In ihm floss zusammen, was in jener Zeit wie ja auch noch in unsern Tagen fast immer getrennt ist: Orientalischer und Occidentalischer Geist, der Geist des Semitismus und der Indogermanismus, und bildete eine so feste Verbindung, dass daraus ein Novum, ein noch nicht in dieser Eigenthümlichkeit gesehenes Produkt entstand. Daher der Reiz des Spinoza, daher auch die Schwierigkeit, ihn wieder in seine Theile aufzulösen, zu geben dem Judenthum, was des Judenthums ist und der späteren Entwickelung, was sie aus ihm gemacht hat. Aber ganz begriffen wird Spinoza schwerlich früher, als bis dieses Geschäft vollzogen ist. Dabei aber ist folgende Erinnerung wohl am Platze. Man hat die Quellen, aus denen Spinoza geschöpft hat, nicht

Digitized by Google

so weit zu suchen, dass dann kein Spinoza übrig bleibt. Spinoza ist, wenn Einer, ein originaler Geist, der die Verbindung der heterogenen Meinungen, die in ihm wogen, selbstständig vollzieht. Man darf daher eine ganz sicher gestellte Entlehnung nicht aus dem Grunde abweisen, weil sie bei Spinoza eine andere Fassung bekommen. Spinoza ist natürlich kein Copist, obwohl ich Gelegenheit haben werde, auch wörtliche Entlehnungen nachzuweisen.

Dank dieser wörtlichen Entlehnungen aus rabbinischen Schriften hoffe ich im Stande zu sein, das Verhältniss Spinoza's zu diesen Schriften bestimmter zu gestalten. Die Vorstellung von den Rabbinern des Mittelalters, wie sie naturgemäss auch bei den talentvollsten Darstellern des Spinoza herrscht, bewirkt ein gewisses Sträuben gegen die Annahme, als habe er sich anders als ablehnend gegen sie verhalten. Dass ein Theil gerade der Gedanken, welche die damalige Welt so fremdartig fand, dass sie von ihnen sich angestarrt fühlte wie von einem versteinernden Medusenhaupte, im Kopfe dieser Rabbiner ihren Ursprung genommen, wer will das so rasch glaubwürdig machen Solchen, die ein eigenthümliches Bild von diesen Rabbinern im Kopfe haben? Mehr aber noch trägt zu dem Scheine der inneren Beziehungslosigkeit zwischen Spinoza und den Rabbinern bei die eigene Haltung des Spinoza.

Ich schreibe das, was ich hierüber zu sagen habe, nicht ohne eine gewisse Scheu nieder. Spinoza gehört zu denjenigen Charakteren, die den Beobachter nicht gleichgültig lassen. Ihm gegenüber stehen die Menschen entweder hassend oder liebend, entweder verfluchend oder heiligsprechend. Hat er ja doch richtig so gut wie Excommunication auch Canonisation von einem Theologen erfahren. Merkwürdig genug, dass gerade Spinoza in so unspinozistischem Geiste behandelt wird, er, der ja weder verabscheuen noch lieben, sondern nur begreifen will. Wer sich nicht begnügt, in Spinoza einen grossen Mann und einen eigenartigen, mit sich selbst übereinstimmenden Charakter

Digitized by Google

zu sehen, wer durchaus, ich möchte sagen, auf Sündlosigkeit, auf Freiheit von menschlichen Schwächen in ihm besteht, der wird nicht gern hören, wenn ich sage, dass er mit beklagenswerthem, wenn auch durch sein Geschick erklärbarem Eifer gerade an den grössten Vertretern der jüdischen Theologie Alles hervorgesucht hat, was etwa Anfechtbares in ihren Meinungen liegt, um sie dafür auszuschelten, bisweilen sogar ihnen unlautere Motive anzudichten, dass er dagegen ihre Leistungen mit grösster Weitherzigkeit sich zu eigen gemacht, ohne auch nur »Ich danke« zu sagen.

Es wäre aber gerade eines Spinoza unwürdig, wollten wir an ihm aus gerechter Bewunderung über seine Menschengrösse, der Wahrheit nicht die Ehre geben, wollten wir an ihm vertuschen und verschweigen, was sein Bild trübt, dagegen Gerechtigkeit übt an anderen weltgeschichtlichen Erscheinungen.

Bei der Schwierigkeit nun, nicht sowohl das zu finden, was ich gefunden habe, als vielmehr Solche, die seine Schriften darauf hin nicht angesehen haben, davon zu überzeugen, wird man es gerechtfertigt finden, wenn ich mit dem Buche beginne, bei dem die Ausbeute die reichste und der Nachweis der leichteste ist, ich meine den theologisch-politischen Traktat. Man sage nicht, dieses Buch zeige uns nicht den Spinoza nach der Hauptseite seines Wesens, nämlich als Philosophen. Der aufmerksame Leser erkennt leicht, dass der Verfasser des Buches bereits vollständig der Spinoza der Ethik ist. In ihm ist er nicht mehr, wenn er es jemals ganz gewesen ist, Cartesianer, sondern, wenn ich so sagen darf, bereits Spinozist. Ausserdem haben wir bei der Lektüre dieses Buches nicht blos den Genuss, den in der Ethik höchstens die Scholien gewähren, nämlich den Spinoza reden zu hören in seiner Naturgemässheit, frei von jener entsetzlichen Methode des quod erat demonstrandum, die den Gedankengang zu einer Spirallinie macht und unseren Kopf zwingt, die Drehung mitzumachen, sondern

Digitized by Google

es gewährt die richtigere Methode auch die grössere Leichtigkeit und Sicherheit, ihn auf seine Quellen zu prüfen [1]).

Ich beginne nun damit, dass ich, nach einer kurzen Charakterisirung des Traktats, zu denjenigen Capiteln desselben Bemerkungen mache, die mir deutliche Beziehungen Spinoza's zu seinen Vorgängern verrathen.

---

[1]) Fast bin ich zu glauben geneigt, dass, wenn Spinoza jemals Gelegenheit genommen hätte, die zutreffenden Bemerkungen des Cartesius über die Ungeeignetheit der geometrischen Methode für metaphysische Gegenstände zu lesen, er von seiner Vorliebe für dieselbe abgekommen wäre. Wie klar ist sich Cartesius bewusst, dass, was für die Mathematik sich schickt, darum nicht ebenso für die Philosophie sich eignet, und wie wenig Klarheit wiederum herrscht darüber bei seinen Zeitgenossen. Ich will die Worte des Cartesius, die sich in dessen responsio ad secundas objectiones (S. 82 der Amsterdamer Ausgabe) finden, hersetzen: »Ego vero solam Analysim, quae vera et optima via est ad docendum, in Meditationibus meis sum secutus; sed quantum ad Synthesim, quae procul dubio ea est, quam hic a me requiritis, etsi in rebus Geometricis aptissime post Analysim ponatur, non tamen ad has Metaphysicas tam commode potest applicari.

Haec enim differentia est, quod primae notiones, quae ad res Geometricas demonstrandas praesupponuntur, cum sensuum usu convenientes, facile a quibuslibet admittuntur; ideoque nulla est ibi difficultas nisi in consequentiis rite deducendis: quod a quibuslibet etiam minus attentis fieri potest; modo tantum praecedentium recordentur: et propositionum minuta distinctio ad hoc est parata, ut facile citari atque ita vel nolentibus in memoriam reduci possint.

Contra vero in rebus Metaphysicis de nulla re magis laboratur quam de primis notionibus clare et distincte percipiendis.....

Quae ratio fuit cur Meditationes potius quam, ut Philosophi, disputationes vel, ut Geometrae, Theoremata et Problemata scripserim.....

Digitized by Google

Der theologisch-politische Traktat.

So bahnbrechend auch für die Schriftforschung die in dem theologisch-politischen Traktat von Spinoza entwickelten Gedanken geworden sind — der Traktat selbst ist eine Tendenzschrift, der alle Eigenschaften einer solchen zukommen. Nicht die Forschung als solche ist in ihr der Zweck, vielmehr steht sie selbst im Dienste eines ausser ihr liegenden Zweckes.

Dieser Zweck ist, so weit er von Spinoza selbst ausgesprochen wird, die Philosophie frei zu machen von den Fesseln, die ihr die Rücksichtnahme auf die religiösen Lehrmeinungen schmiedet[1]). Unausgesprochen leitet ihn zugleich die Absicht, seine Stellung zur jüdischen Religion, der er durch Geburt angehört, zu rechtfertigen. Dass die Schrift dadurch ganz von selbst den Charakter einer Streitschrift bekommt, leuchtet ein. Aber Spinoza war kein Streiter. Er will vor allem in Ruhe und Frieden seinen Forschungen nachgehen.

---

[1]) Bei den vielen Stellen will ich nur den Schluss der Inhaltsangabe, die er selbst in der Vorrede gibt, hersetzen: »Et tantum concludo, eosdem (sc. qui summum imperium tenent) hoc jus optime retinere et imperium tuto conservare posse, si modo unicuique et sentire quae velit, et quae sentiat dicere concedatur.« (Praefatio § 32.)

Digitized by Google

Darum ist Klugheit und Berechnung in der Schrift, er enthüllt seine Meinung und verhüllt sie wieder. Auf die jüdische Religion freilich hat er keine Rücksicht zu nehmen, die Juden sind ihm nicht gefährlich. Ja, bis zu einem gewissen Grade soll der Ausfall gegen sie anderweitige Kühnheit decken. Desto mehr aber muss er auf die Punkte achten, an denen Judenthum und Christenthum ein gleich grosses Interesse haben. Darum legt er während des ganzen Traktats die allerdings ziemlich durchsichtige Offenbarungsmaske[1]) nicht ab, und bemüht sich überhaupt, eine Uebereinstimmung mit der herrschenden Religion zu erkennen zu geben, wenn das auch nur eine Uebereinstimmung in Worten und Redewendungen und nicht in der Sache ist. Er ist in letzterer Beziehung das Vorbild für viele Spätere geworden, so namentlich für Schleiermacher und Hegel.

Die Bücher alten Testamentes werden kritisch untersucht und ihre Authenticität bestritten. Dagegen kommt es ihm sehr gelegen, dass er mit seiner nicht genügend exacten Kenntniss des Griechischen und anderen plausibeln Gründen sich entschuldigen kann, warum er die Bücher des neuen Testamentes nicht einem ähnlichen Examen unterwirft wie die des alten[2]). Dabei unterlässt er es *freilich*

---

[1]) Am beleidigendsten ist diese Maske im XVII. Capitel des Traktats. Nachdem er durch Beispiele aus der Profangeschichte (namentlich aus seinem Lieblingsautor Curtius) genügend gezeigt zu haben glaubt, wie nützlich es sei, die Menschen durch Vorspiegelung »göttlichen Ursprunges« zum Gehorsam zu führen, will er nur das bemerken und erörtern »quae in hunc finem olim divina revelatio Mosen docuerit« (Tract. XVII, 25).

[2]) Jam autem tempus esset, libros etiam novi testamenti eodem modo examinare. Sed quia id a viris quum scientiarum, tum maxime linguarum peritissimis factum esse audio, et etiam quia tam exactam linguae graecae cognitionem non habeo, ut hanc provinciam suscipere audeam, et denique quia librorum, qui Hebraea lingua scripti fuerunt, exemplaribus destituimur, ideo (?) huic negotio supersedere malo (Tract. X am Schlusse).

Digitized by Google

nicht, in dem dieser Entschuldigung auf dem Fusse folgenden Capitel auf den Widerspruch aufmerksam zu machen, der sogar zwischen den Fundamentallehren der Apostel statthat, aber er thut es in einer Weise, dass dieser Widerspruch selbst schriftgemäss erscheint, und dass, wo sie einander widersprechen, die Bibel selbst lehrt, sie reden nicht als Apostel, sondern lediglich als »Doktoren« der Gottesgelahrtheit.

Ich würde diese Klugheit der Spinozistischen Schrift nicht so besonders hervorheben, wenn sie nicht entscheidenden Einfluss hätte auf das Verständniss der Schrift. Ohne dass wir darauf achten, dass Spinoza eben nur das sagte, was er für sagbar hielt, müssten wir von seiner Schrift behaupten, dass sie an den grössten Schwächen, ja Widersprüchen leide. Wie wenig haltbar ist z. B. seine Gränzbestimmung zwischen Religion und Philosophie, bei der er sich abmüht, die Religion auch von seinem Gesichtspunkte als etwas Besonderes erscheinen zu lassen und nicht vielmehr, wenn sie überhaupt etwas Wesenhaftes nach ihm vorstellt, als einen blossen Theil der Philosophie. Wie schlecht steht dem Spinoza dabei die Behauptung zu Gesichte, dass wir nur von der Religion, d. h. durch Offenbarung erfahren können, dass der Gehorsam gegen Gott beselige, dass die Vernunft nicht im Stande wäre, das zu finden[1]). Wir wissen, wie der unverstellte Spinoza über eine Wahrheit denken würde, welche die Vernunft nicht finden könnte. Wir wissen, dass die divina revelatio, trotzdem sie im Traktate nicht aus seinem Munde schwindet, dennoch nach seinen in demselben Traktate gelehrten Grundsätzen überhaupt unmöglich ist. Wir sind weit entfernt, mit der Nothwendigkeit zu rechten, die Spinoza gezwungen hat, so zu reden. Tröstet er sich ja selbst wiederholentlich mit dem Verfahren

[1]) Nam rationis potentia non eo usque se extendit, ut determinare possit, quod homines sola obedientia absque rerum intelligentia possint esse beati. (Tract. XV, 22.)

Digitized by Google

des Paulus, »der mit den Griechen Grieche war und mit den Juden Jude«[1]).

Aber sicherlich ging Spinoza, wo es sich um Judenthum handelte, über diese Nothwendigkeit hinaus.

Ich will ein Beispiel anführen, bei dem jeder Unbefangene mir zugeben wird, dass es die Gränzen des Zulässigen überschreitet.

Zu seiner Haupttendenz, die Philosophie von jeder Censur zu befreien, muss auch der Nachweis dienen, dass die priesterliche wie jede Art von geistlicher Macht, selbst wenn diese eine geistige ist wie die prophetische, den Staat zum Untergange führen. Da aber Priester und Propheten in Israel mosaische Institutionen sind, so begnügt er sich nicht mit der ehrlichen Kritik dieser Institutionen, sondern beruft sich auf einen Satz des Ezechiel, den er, wie ich glaube, absichtlich missverstanden hat, als erklärte dieser Prophet sämmtliche Gesetze, die Israel gegeben worden, für schlecht und »für einen Ausfluss des göttlichen Zornes« gegen Israel. Man entschuldige die giftige Ironie in den Worten des Spinoza, in denen er lehrt, er selbst (Spinoza) könne sich die Thatsache der schlechten Gesetze in Israel nicht anders erklären, als dass Gott aus Zorn über Israel sich durch schlechte Gesetze an ihnen gerächt habe. Versteht sich, kann er sich nicht genug darüber wundern, dass in »dem himmlischen Gemüthe« ein so grosser Zorn gewesen sei[2]). Ich gestehe, mir geht es genau ebenso mit dem »himmlischen Gemüthe« des Spinoza.

---

[1]) Tract. III, 46 heisst es: »Quum ergo ait, Judaeis tantum Dei eloquia credita fuisse, vel intelligendum ..... vel dicendum, Paulum ex captu et secundum opiniones Judaeorum tum temporis receptas respondere; nam ad ea quae partim viderat, partim audiverat, edocendum, cum Graecis erat Graecus et cum Judaeis Judaeus. 1. Cor. 9, 19 sqq.« Noch einmal kommt er auf diese Stelle zurück: Tract. VI, 36: »quod multis exemplis illustravimus et etiam testimonio Pauli, qui cum Graecis erat Graecus et cum Judaeis Judaeus.«

[2]) Tract. XVII, 96 sqq. Nec satis mirari possum, tantam

Digitized by Google

Man täusche sich nicht selbst und absichtlich. Die Ruhe der Darstellung, die den Traktat so gut wie die übrigen Schriften des Spinoza zu einer Lektüre machen, die in der That das Gefühl des Erhabenen in uns weckt, ist keine Ruhe des Gemüthes, es ist eine von der Macht des Schriftstellers gebändigte Leidenschaftlichkeit.

Sonst würde der exacte Kenner des alten Testamentes schwerlich den Satz aus Matthäus 5, 43: »Liebe deinen Nächsten und hasse deinen Feind« als einen mosaischen citiren, gerade, als ob dieser Satz eine Verlegenheit für Moses und nicht vielmehr für Matthäus wäre[1]). Sonst würde er sich für den widersetzlichen Charakter der Juden nicht auf die Verdächtigungsschrift der Samaritanischen Völkerschaft berufen, den diese an den Perserkönig gelangen liessen, um den Tempelbau zu hindern, da Niemand besser, als ein Kenner der menschlichen Leidenschaften wie Spinoza, aus den Worten der Schandschrift erkennen kann, wie niedrig die Abfasser derselben sind[2]). So wenig wie er auf Tacitus recurriren würde, den doch wohl der grösste Gegner der Juden nicht als competenten Beurtheiler jüdischer Verhältnisse nach den mehr als abenteuerlichen Vorstellungen, die er von jüdischen Dingen hat, ansehen wird[3]). Vor allem aber würde er sonst von jüdischen Schriftstellern, die er in diesem Traktate bisweilen wörtlich ausgeschrieben, nicht so reden wie er redet.

Ich glaube sagen zu können, dass ohne Maimonides und seine Fortsetzer ganze Capitel des Traktats gar nicht

---

animo coelesti fuisse iram, ut ipsas leges, quae semper solum universi populi honorem, salutem et securitatem intendunt, animo se vindicandi et ad populum puniendum condiderit, ita ut leges non leges, hoc est, populi salus, sed potius poenae et supplicia vitae sint.

[1]) Tract. XIX, 29.

[2]) Ibid. XVII, 82.

[3]) Ibid. 83.

Digitized by Google

möglich gewesen wären, dass er trotz des scheinbaren Gegensatzes häufig in des Maimonides Fusstapfen wandelt, dass er zwar seine Methode lächerlich zu machen sucht, dass er sie aber selbst häufig anwendet, wo es sich um das neue Testament handelt, wo nämlich die von ihm gelehrte Methode ihn in Verlegenheit gesetzt hätte[1]). Ja, die Schrift selbst ist so sehr im Anschlusse an Maimonides geplant, dass Spinoza dadurch eines vitiosen Cirkels sich schuldig gemacht hat.

Die ersten Capitel des Traktats über »Prophetie« und »Propheten,« die nur Abänderungen der einschlägigen Capitel des Maimonides sind, Abänderungen mit Rücksicht auf die eigene Tendenz, Abänderungen zugleich mit Rücksicht auf das von Gersonides und Creskas an Maimonides Gebesserte oder doch Geänderte, sind eigentlich in dieser Behandlungs-

---

[1]) Es ist das ein Punkt, der namentlich in handgreiflichster Weise im 23. Briefe der Sammlung uns entgegentritt. Er, der mit ausdrücklichen Worten den Maimonides verspottet, dass er die Engelserscheinungen bei Abraham und Anderen für blosse »Visionen« hält, ohne dass eine äussere Erscheinung dem Geschauten wirklich correspondirte, hilft sich in diesem Briefe, von Oldenburg in die Enge getrieben, doch ganz ebenso. Die Worte des Spinoza (Tract. I, 19): »Et quamvis Maimonides et alii hanc historiam et itidem omnes, quae angeli alicujus apparitionem narrant, ut illa Manoae, Abrahami, ubi filium immolare putabat, in somnis contigisse volunt, non vero quod aliquis apertis oculis angelum videre potuerit, illi sane garriunt,« sind insofern ungenau, als Maimonides nicht lehrt, dass das Traumerscheinungen, sondern Erscheinungen im Wachen gewesen seien. Vgl. More Nebuchim II, 41. Was aber thut Spinoza anders als dem gescholtenen Maimonides nachfolgen, wenn er in dem citirten Briefe sagt? »Facile videbis, hanc Christi apparitionem non absimilem esse illi qua Deus Abrahamo apparuit, quando hic vidit homines quos ad secum prandendum invitavit. At dices, Apostolos omnino credidisse quod Christus a morte surrexerit et ad coelum revera ascenderit, quod ego non nego. Nam ipse etiam Abrahamus credidit e. c. t.«

Digitized by Google

art nur möglich und richtig, wenn man den Pentateuch und die anderen alttestamentlichen Bücher für authentisch hält. Unter der von Spinoza gemachten Voraussetzung, dass es von verschiedenen Schriftstellern zusammengeflossene Schriften sind, kann eine allzueng an Maimonides sich lehnende Construktion über die Prophetie darum nicht statthaben, weil sie zu sehr auf Ansichtsgleichheit aller alttestamentlichen Schriftsteller über Prophetie fusst. Hätte Spinoza, bevor er die Maimonidische Lehre über Prophetie amendirt und in seinem Sinn emendirt, seine Untersuchungen über die einzelnen biblischen Bücher vorangestellt, es wäre ihm ein anderes Bild der Propheten entgegengetreten.

Wer übrigens hier schon eine Vorstellung von der Weise der Benutzung sich machen will, den bitte ich Folgendes zu thun.

Er vergleiche, was Spinoza in dem Abschnitte über Wunder, dem sechsten des Traktats, lehrt, dass man nämlich zur richtigen Schätzung der in der Bibel erzählten Wunder nothwendig die hebräischen Redensarten und Tropen kennen müsse, weil man sonst der Schrift da Wunder anheften würde, wo sie nur uneigentlich und bildlich rede. Er vergleiche die Beispiele aus Jesaias 13 und das darauf Gesagte mit dem, was Maimonides in seinem »Führer der Verirrten« (More Nebuchim II, 29) sagt, und er wird sich überzeugen, dass nicht blos derselbe Gedanke, sondern auch dieselben Beispiele zu finden sind. Man vergleiche ebenso die Behauptung Spinoza's, die Schrift lehre eine feste und unverrückbare Ordnung der Natur, für welche Behauptung er drei Schriftbeweise anführt mit More Nebuchim II, 28 und man wird dieselben Beispiele in derselben Reihenfolge finden[1]).

---

[1]) Weil das eine der interessantesten Benutzungen ist und es vielleicht auch Solche gibt, die das Nachschlagen verdriesst, will ich die Stellen hier so weit als nöthig parallelisiren:

Digitized by Google

Doch will ich hier, wo ich nur einleitend rede, nicht zu viel Beispiele häufen. Es wird sich das besser aus einer Betrachtung im Einzelnen ergeben.

Spinoza Tractat VI, 59 ff.

Refert denique ad miracula, ut realiter contigerint, intelligendum Hebraeorum phrases et tropos scire; qui enim ad ipsos non satis attenderit, multa Scripturae affinget miracula, quae ejus scriptores nunquam enarrare cogitaverunt, adeoque non tanquam res et miracula, prout revera contigerint, sed mentem etiam auctorum sacrorum codicum plane ignorabit.....

Sicuti videmus Esaiam qui sic cap. 13. vastationem Babyloniae depingit: כי ככבי השמים וכסיליהם לא יהלו אורם חשך וכו' »quoniam stellae coeli ejusque sidera non illuminabunt luce sua; sol in ortu suo tenebrescet et luna non emittet splendorem suae lucis«; quae sane neminem credere existimo in vastatione il-

Maimonides, More Nebuchim II, 29.

Wisse, dass derjenige, der die Sprache eines Menschen, den er reden hört, nicht versteht, ohne Zweifel weiss, dass dieser Mensch spricht, aber nicht weiss, was er sagen will. Aber, was noch stärker ist, bisweilen hört man in der Sprache Worte, welche in der Sprache des Sprechers einen bestimmten Sinn ausdrücken, während von ungefähr in der Sprache des Hörers ein solches Wort einen Sinn hat, der dem von dem Sprecher auszudrückenden entgegengesetzt ist. Und doch glaubt der Hörer, dass das Wort für den Sprecher den gleichen Sinn habe wie für ihn (Beispiel das hebr. Wort aba und das arab. Wort aba)..... Ein Gleiches begegnet der Menge mit der Sprache der Propheten; zum Theil versteht sie sie gar nicht und es ist ihnen, wie der Prophet selbst sagt, »die ganze Weissagung wie ein versiegeltes Buch,« zum Theil fasst sie sie verkehrt oder in einem entgegengesetzten Sinne.....

Jesaïas als Gott ihn beauftragt hatte den Fall Babyloniens, die Vernichtung Sanheribs, die Nebukadnezars, der nach ihm erschien, und das Aufhören seines Reiches anzukündigen, und er anfängt, den Sturz auszumalen, am Ende ihrer

Digitized by Google

Hoffentlich wird Niemand, der für dieselbe Behauptung dieselben drei Beispiele in derselben Reihenfolge bei Maimonides und Spinoza gewahrt (aus den Psalmen, aus Je-

---

lius imperii contigisse; ut neque etiam quae mox addit, nempe על כן שמים ארגיז וחרעש הארץ ממקומה »propterea coelos contremiscere faciam et terra e suo loco dimovebitur.«

Herrschaft, ihre Niederlagen und was sie treffen sollte von den Unglücksfällen, die im Gefolge der Besiegung kommen, drückt sich folgendermassen aus: כי ככבי השמים וכסיליהם וכו' »denn die Sterne des Himmels und ihre Sternbilder erleuchten nicht mit ihrem Lichte, finster ist die Sonne bei ihrem Aufgange und der Mond lässt sein Licht nicht schimmern.« Er sagt ferner in derselben Beschreibung: על כן שמים ארגיז וחרעש הארץ ממקומה »deshalb mache ich die Himmel zittern und aufbebt die Erde von ihrer Stelle.« Und ich glaube nicht, dass es einen Menschen gebe, in welchem die Unwissenheit, die Verblendung, die Vorliebe für den wörtlichen Sinn der Metaphern und rhetorischen Ausdrücke den Grad erreicht, dass er glaubt, die Sterne des Himmels und das Licht der Sonne und des Mondes seien bei der Zerstörung Babels verändert worden und dass die Erde aus ihrem Mittelpunkte gewichen sei.

Spinoza tract. VI, 67.

Scriptura de natura in genere quibusdam in locis affirmat, eam fixam atque immutabilem ordinem servare, ut in Ps. 148 v. 6 (»Und

Maimonides, More Nebuchim II, 28.

Er hat gesagt (David): »Preiset den Ewigen von der Höhe des Himmels..... Und er stellte sie hin für immer, ewiglich; ein Gesetz gab er und wandelt es

Digitized by Google

remias und aus Kohelet) zweifeln, dass er es hier mit einer Entlehnung zu thun habe, für die es angemessener gewesen wäre, den Maimonides zu citiren.

Nicht minder ruht seine Bibelkritik ganz und gar auf den Schultern der Rabbiner, von denen er bisweilen sagt, dass sie deliriren. Alle Schwierigkeiten, die er aufwirft, haben sie gefühlt, fast alle lassen sich als von ihnen nicht

---

er stellte sie hin für beständig, ewiglich; ein Gesetz gab er und wandelt es nicht«) et Jeremias cap. 31 vers. 35. 36. (»also spricht der Ewige, der bestellt die Sonne zum Lichte bei Tage, des Mondes und der Sterne Gesetze zum Lichte bei Nacht.... Wenn diese Gesetze vor mir weichen, ist der Spruch des Ewigen, so soll auch der Same Israels aufhören, ein Volk vor mir zu sein alle Tage«). Philosophus praeterea in suo Eccl. cap. 1, vers. 10 clarissime docet, nihil novi in natura contingere, et v. 9 et 11 hoc idem illustrans ait e. c. t.... Deinde dicit Deum omnia probe in eorum tempus ordinavisse et v. 14 se novisse ait, quod quidvis Deus facit, id in aeternum permanebit nec ei aliquid addi nec nec de eo a liquid subtrahi posse e. c. t. nicht« was sagen will, dass diese Gesetze, die er festgestellt hat, niemals werden verändert werden, denn das Wort Chok (Gesetz) ist eine Anspielung auf die Gesetze des Himmels und der Erde, von denen im Vorhergehenden gesprochen worden ist.... Jeremias hat gesagt: »Der bestellt die Sonne zum Lichte bei Tage, des Mondes und der Sterne Gesetze zum Lichte bei Nacht.... Wenn diese Gesetze vor mir weichen, ist der Spruch des Ewigen, so soll auch der Same Israels aufhören, ein Volk vor mir zu sein.« Er hat also ebenso erklärt, dass diese Gesetze, obgleich entstanden, dennoch niemals aufhören werden. Wenn man die Untersuchung fortsetzt, so findet man dasselbe auch anderswo als bei Salomon. Dieser selbst aber hat gesagt, dass diese Werke Gottes, d. h. die Welt und was sie einschliesst, beständig in ihrer Natur verharren, trotzdem sie geschaffen sind. Er sagt: »Alles was Gott geschaffen hat, wird bleiben in Ewigkeit; es ist nichts hinzuzufügen und nichts davon abzuziehen.«

Digitized by Google

übersehen nachweisen. Dass sie eine andere Lösung geben als er, ist wahr. Dass diese Lösung ihnen diktirt wird bisweilen von übertrieben dogmatischer Befangenheit, ist nicht minder wahr. Wer aber vom Fach ist, gibt zu, dass das Nichtübersehen der kleinsten Inconvenienz die eigentliche Leistung ist, die Lösung aber das verhältnissmässig Leichtere, zumal wenn die Lösung eben nur die ist, dass man die Inconvenienz als Inconvenienz fasst.

Dabei liebt es Spinoza, den dogmatisch Befangensten jedes Mal als Repräsentanten des ganzen Rabbinismus zu fassen. Wir wissen, welche Bibelerklärer er gelesen, da wir die Bibelausgabe kennen, die er besessen. Er selbst citirt die Bombergische Edition und die Vorrede zu derselben. Er hat demnach, wie auch sonst ersichtlich, Raschi, Ibn-Esra, Gersonides und Kimchi als Führer benutzt. Er hat sich aber auch die Lektüre der Vorrede des Correktors nicht entgehen lassen, und, während er blos die superstitiose Haltung dieses Correktors hervorhebt, unterlässt er es zu sagen, wie viele freisinnige Ansichten der Rabbinen über die Verbesserungen der Sopherim, über Keri und Chetib und ähnliche Fragen in der Vorrede selbst citirt und allerdings von diesem Correktor nicht acceptirt werden[1]).

Während nun die Benutzung der genannten Exegeten durch ausdrückliche Citate sicher gestellt ist, ist es mir nicht zweifelhaft, dass Spinoza auch die Untersuchungen des nicht citirten Asaria dei Rossi, der ja nur 100 Jahr vorher sein berühmtes Buch »Augenleuchte« geschrieben, gelesen und aus ihnen Manches entnommen, wie wir an seinem Orte zeigen werden.

Schliesslich und bevor ich zu den Bemerkungen über

---

[1]) Tract. IX, 53: In Talmude enim plures notantur, quae a Masorethis neglectae sunt, et tam aperte multis in locis ab iisdem recedunt, ut superstitiosus ille corrector Bibliorum Bombergianorum tandem coactus fuerit fateri in sua praefatione, se eos reconciliare nescire.

Digitized by Google

die einzelnen Capitel des Traktats übergehe, sei zur Orientirung noch Folgendes gesagt. Wenn ich oben zu Maimonides gelegentlich gleich Gersonides und Creskas hinzugefügt habe, wenn ich diese Männer Spinoza gegenüber fast wie eine Einheit behandele, so hat das seinen Grund in einem thatsächlichen Verhältniss dieser Männer zu einander. Sie polemisiren wohl Einer gegen den Andern, ohne sich doch aufzuheben. Jeder verbessert nur eine Stelle an dem Anderen, die er schwach glaubt, aber einer setzt dem Andern nicht blos voraus, sondern auch fort. So sind sie auch dem Spinoza erschienen und wie einen Mann benutzt er sie, resp. bekämpft er sie.

Das erste Capitel des Traktats
(über die Prophetie).

Wer Maimonides »Führer der Verirrten« sorgfältig gelesen; wer der Vorrede desselben entnommen, dass der »Führer« eigentlich ein Buch der Prophetie, d. h. ein solches Buch zu sein bestimmt ist, das uns den Weg zeige, wie wir die Worte der Propheten richtig verstehen; wer namentlich aber die Capitel des Buches sorgfältig erwägt, die sich direct mit dem Wesen der Propheten und der Prophetie befassen[1]): dem wird das Verhältniss dieses Capitels des Spinoza zu denen des Maimonides sicher in der Weise entgegentreten, wie wir es schon im Frühern bestimmt.

---

[1]) Maimonides erinnert in seiner Vorrede daran, dass er einst versprochen habe ein »Buch der Prophetie« und »ein Buch der Harmonisirung« (letzteres ein Ausgleich der haggadischen Sätze mit der Vernunft) zu schreiben. Der More Nebuchim nun trete für das versprochene »Buch der Prophetie« ein.

Die direkten Capitel über Prophetie finden sich More Nebuchim, II, 32—48. Streng genommen gehören noch die sieben ersten Capitel des III. Buches wenigstens als Anwendung seiner Theorie auf die Erklärung von Prophetenstellen dazu.

Digitized by Google

Kein stärkerer Gegensatz als zwischen Maimonides und Spinoza, wenn wir Spinoza und seine ausdrücklichen Citate aus dem More Nebuchim allein hören. Wie anders aber gestaltet sich die Sache, wenn wir bei der Lektüre des Traktats den More öffnen, wie ich nicht zweifle, dass er bei Ausarbeitung vieler Capitel des Traktats auch geöffnet vor Spinoza gelegen.

Maimonides' Arbeit über die Prophetie, meines Erachtens überhaupt die glänzendste Leistung dieses bedeutenden Mannes, war ebenso durch die Fülle der feinsten Beobachtungen wie durch den architektonischen Geist, mit dem sie als Bausteine für eine Theorie verwendet wurden, für Spinoza in hohem Zweck benutzbar, versteht sich, nach Abänderung derjenigen Punkte, die mit seinen Ueberzeugungen, mehr aber noch die mit seiner Tendenz collidirten.

Wir heben die wichtigsten Differenzpunkte hervor:

Für Maimonides war die Prophetie nicht blos eine Thatsache in einem Buche, sondern auch in der Wirklichkeit, für Spinoza existirte sie blos in der Bibel. Nach Maimonides kann es darum zu allen Zeiten Propheten geben — er muss nach einer Ursache suchen, warum augenblicklich der prophetische Geist in Israel fehlt, und findet ihn, darob von Spinoza verhöhnt, in dem traurigen und gedrückten Zustande Israels[1]). — Spinoza sagt nicht ohne Ironie: »Und da wir heute, meines Wissens, keine Propheten haben, so bleibt uns Nichts, als die uns von

---

[1]) Tract. II, 17: Quod autem alii dicere volunt, deum iratis et tristibus non revelari, ii quidem somniant. Bei Maimonides findet sich das More II, 36: »Du weisst, dass jede körperliche Fähigkeit bald schwach und matt wird und sich verschlechtert, bald wiederum sich kräftigt. Nun ist aber die Fähigkeit der Imagination unzweifelhaft eine körperlich bedingte. Deshalb wirst du finden, dass die Propheten während der Traurigkeit, des Zornes und ähnlicher Stimmungen zu prophezeien aufhören.« Darauf citirt Maimonides eine bestätigende Talmudstelle.

Digitized by Google

den Propheten hinterlassenen heiligen Schriften aufzuschlagen[1].« Maimonides hält die Prophetie als solche für Nichts Uebernatürliches, darum kann er an die Aufgabe sich machen, sie als eine Fähigkeit und Anlage der Menschennatur zu erklären[2]. Spinoza dagegen eifert gegen jede Erklärung der Prophetie, die nicht der Bibel entnommen. »Denn was können wir von Dingen, welche die Gränzen unseres Verstandes überschreiten, sagen, ausser dem was von den Propheten selbst, sei es mündlich, sei es schriftlich; uns gesagt ist[3]?« Spinoza will also eigentlich die Prophetie nicht erklären, sagt auch ausdrücklich, dass er das nicht kann. »Durch welche Naturgesetze das aber geschehen ist (die Empfangnahme der göttlichen Offenbarungen vermittels der Imagination) gestehe ich nicht zu wissen . . . Aber wir haben ja jetzt nicht nöthig, die Ursache der prophetischen Erkenntniss zu wissen[4].« Er will vielmehr gerade durch die Behauptung ihrer Uebernatürlichkeit sie aus der Reihe der wirklichen Thatsachen streichen.

Ein zweiter Differenzpunkt, der Spinoza von seiner Tendenz diktirt wird, ist folgender:

---

[1]) Tract. I, 7. Et quia hodie nullos quod sciam habemus prophetas, nihil nobis relinquitur, nisi sacra volumina a prophetis nobis relicta evolvere.

[2]) More II, 32. »Die zweite Meinung ist die der Philosophen, nämlich dass die Prophetie eine gewisse in der menschlichen Natur liegende Vollkommenheit ist.« Er setzt auseinander, dass nach dieser Ansicht ein Individuum, das alle Vorbedingungen dazu hat, nothwendig prophetische Kraft haben müsse. Er bekennt sich selbst zu dieser Meinung bis auf eine kleine Concession, die er der göttlichen Allmacht einräumen zu müssen glaubt, die nämlich auch dem Tauglichen die Prophetie versagen könne.

[3]) Tract. I, 7. Nam quid de rebus limites nostri intellectus excedentibus dicere possumus praeter id, quod ex ipsis prophetis ore vel scriptis traditur.

[4]) Tract. I, 44: Quibus autem naturae legibus id factum fuerit, fateor me ignorare. Potuissem quidem, ut alii, dicere, per dei potentiam factum fuisse; attamen garrire viderer.

Digitized by Google

Für Spinoza kommt Alles darauf an, die Propheten nicht unter die Klasse der Weisen nnd Denker zu setzen. Ihr Reich soll nur das Gebiet der Imagination sein, von wo aus sie die Freiheit der philosophischen Forschung nicht mehr stören können, als welche lediglich das Denken sich zu ihrem Reiche erkoren[1]).

Maimonides hat aber drei Bedingungen hingestellt, unter denen es denkbar ist, dass ein Mensch bis zur Stufe der Prophetie sich erhebe. Die erste ist die Vollkommenheit der geistigen Anlage, die zweite die Volkommenheit der Phantasie, die dritte die Reinheit der Sitten, die nur dem Guten und Rechten zugewandte Gesinnung[2]).

Von diesen drei Bedingungen acceptirt Spinoza zwei, die Vollkommenheit der Phantasie und die gute Gesinnung[3]).

Dagegen kämpft er lebhaft dagegen, dass zum Prophezeien auch ein vollkommener Geist nöthig sei. Wie wichtig ihm dieser Punkt ist, beweist sein weitläufiger Excurs über die Bedeutung des hebräischen Wortes Ruach

---

[1]) Tract. I, 25. Asserimus itaque praeter Christum neminem nisi imaginationis ope videlicet ope verborum aut imaginum, Dei revelata accepisse atque adeo ad prophetizandum non esse opus perfectiore mente, sed vividiore imaginatione.

[2]) More II, 36. »Man weiss, dass in den drei Dingen, die wir als Bedingungen gesetzt haben, nämlich die Vollkommenheit des Denkvermögens vermittelst des Studiums, die Vollkommenheit der Imagination vermöge angeborener Beschaffenheit und die Vollkommenheit der Sitten, die man erlangt, wenn man seine Gedanken frei macht von allen körperlichen Vergnügungen . . . . dass in diesen drei Dingen, sage ich, die vollkommenen Menschen gar sehr vor den unvollkommenen sich auszeichnen.«

[3]) Tract. II, 10. Tota igitur certitudo prophetica his tribus fundabatur: 1. Quod res revelatas vividissime, ut nos vigilando ab objectis affecti solemus, imiginabantur. 2. Signo. 3. Denique et praecipue, quod animum ad solum aequum et bonum inclinatum habebant. Woher ihm hier das signum gekommen, werden wir im Verlaufe nachweisen.

Digitized by Google

(Geist) und wird erst ganz deutlich, wenn wir uns erinnern, dass auch Maimonides den verschiedenen Bedeutungen dieses Wortes seine Aufmerksamkeit zugewendet hat. Maimonides sagt: Ruach könne auch heissen die Influenz des Gottesgeistes auf den Prophetengeist und führt Beispiele an. Da sieht sich nun Spinoza, der um jeden Preis den Prophetengeist aus dem Spiele haben und nur von der prophetischen Imagination etwas wissen will, genöthigt, entweder seinem Canon untreu zu werden, die Schrift aus der Schrift zu erklären, oder nachzuweisen, dass auch die Imagination in der Bibel Ruach heisse[1]).

In diese Polemik gegen Maimonides schlägt es ein, wenn er z. B. von der Hagar behauptet, sie hätte die Prophetengabe gehabt, was Maimonides nach seinen Principien für unmöglich erklären muss und deshalb ausdrücklich verneint[2]).

Meines Erachtens hat Spinoza in dieser Polemik einen Punkt, der nicht unberührt bleiben durfte, unerörtert gelassen. Maimonides macht nämlich für seine Ansicht geltend, dass es ja auch Prophetenschulen gab, dass es demnach, wenn auch nicht ein direktes Studium der Prophetie, doch ein zur Prophetie vorbereitendes Studium gab. Wenn aber die geistige Ausbildung, wie Spinoza will, kein Requisit für den Propheten war, wie sind Prophetenjünger aufzufassen?[3]).

---

[1]) Tract. I, 32 ff. Maimonides Excurs findet sich More I, 40. Vgl. II, 45.

[2]) Spinoza sagt (tract. II. zu Anfange): Prudentissimi etiam Heman, Darda, Kalchol prophetae non fuerunt, et contra homines rustici et extra omnem disciplinam, immo mulierculae etiam, ut Hagar, ancilla Abrahami, dono prophetico fuerunt praeditae. Maimonides sagt (More II, 42): »Durch das was wir vorher über die Nothwendigkeit einer Vorbereitung für die Prophetie gesagt haben und durch das was wir über die Homonymität des Wortes Malakh (Engel, Bote) gelehrt, wirst du wissen, dass die Egypterin Hagar keine Prophetin war, und Manoah und seine Frau ebenso wenig.«

[3]) More II, 32. »Wir haben das schon auseinandergesetzt . . .

Digitized by Google

Von diesen Differenzpunkten abgesehen, benutzt nun Spinoza alle maimonidischen Daten, so weit er sie für seinen Zweck verwenden kann.

Gleich der Eingang der eigentlichen Erörterung ist eine beinahe wörtliche Entlehnung aus dem More Nebuchim. Spinoza schickt nämlich der Erörterung der Schriftstellen über die Prophetie folgende sprachliche Vorbemerkung voraus: »Vor allem aber ist zu merken, dass die Juden der mittelbaren und Theilursachen niemals Erwähnung thun und sich um sie nicht kümmern, sondern aus Religion, Frömmigkeit, oder wie man gewöhnlich sagt, Devotion, immer auf Gott selbst zurückgehen. Wenn sie z. B. im Handel Geld gewonnen, so sagen sie, dies wäre ihnen von Gott gegeben u. s. w.« Diese Bemerkung sowohl als ihre Benutzung für die Beurtheilung, ob, wo es heisst, Gott habe Jemandem etwas mitgetheilt, wirklich von einer Offenbarung die Rede ist, ist Gegenstand eines ganzen Capitels bei Maimonides und zwar des Schlusskapitels über Prophetie [1]).

Spinoza fährt fort: Die Offenbarung geschieht durch Worte oder durch Gestalten, oder durch Beides.

---

dass die Schüler der Propheten sich beständig mit der Vorbereitung beschäftigten.«

[1]) Spinoza tract. I, 8: Sed hic apprime notandum quod Judaei nunquam causarum mediarum sive particularium faciunt mentionem nec eas curant, sed religionis ac pietatis sive (ut vulgo dici solet) devotionis causa ad Deum semper recurrunt. Si enim e. q. e. c. t.

Maimonides beginnt das 48. Capitel des II. Buches des More mit folgenden Worten: »Es ist sehr klar, dass jede entstandene Sache nothwendig eine nächste Ursache hat, der sie das Entstehen verdankt, diese Ursache wieder eine, bis man zu der ersten Ursache jedes Dinges gelangt, nämlich zum freien Willen Gottes. Deshalb lässt man bisweilen in den Prophetenreden alle diese Mittelursachen weg und schreibt Gott direkt einen einzelnen Akt zu, der entsteht, indem man sagt, dass Gott ihn hervorgebracht habe.« Die reiche Anwendung, die dann Maimonides von diesem Canon macht, hat sich Spinoza gleichfalls nicht entgehen lassen. Er schreibt die Beispiele aber erst im 6. Capitel aus. Siehe Traktat VI, § 43.

Digitized by Google

Diese Worte und Gestalten waren entweder wirkliche oder nur von der Phantasie des Propheten so gehörte oder gesehene, da nämlich die Einbildungskraft des Propheten auch im Wachen in einen solchen Zustand versetzt wurde, da es ihm deutlich vorkam, als höre er Worte oder als sähe er Etwas[1]).

Diese Worte Spinoza's sind maimonidisch bis auf einen Punkt. Für Maimonides war jede Prophetie nur eine Einwirkung auf den Prophetengeist, darum konnten die Gestalten, die der Prophet sah, niemals ausserhalb der Phantasie des Propheten existiren. Gott und seine Engel sind ja nach Maimonides unkörperlich, darum war es unmöglich, etwas Wirkliches zu sehen. Das Sehen war Nichts als die Art, wie die schöpferische Phantasie des Propheten die rein geistige Sollicitation gestaltete[2]). Für Spinoza galt aber diese Regel nicht, weil für ihn das, was in Wirklichkeit unmöglich war, darum doch in der Bibel möglich ist. Nur hätte er seinem Canon getreu die in der That frappanten Beispiele des Maimonides einer eingehenderen Widerlegung würdigen sollen[3]).

---

[1]) Tract. I, 9. Verba vero et etiam figurae vel verae fuerunt et extra imaginationem prophetae audientis seu videntis, vel imaginariae, quia nimirum prophetae imaginatio etiam vigilando ita disponebatur, ut sibi clare videretur verba audire aut aliquid videre.

[2]) More Neb. II, 36 führt Maimonides zunächst den Satz an: »Wenn sonst ein Prophet unter Euch ist, so gebe ich der Ewige mich ihm zu erkennen in Gesichten, ich spreche zu ihm in einem Traume« (Numeri 12, 6). Darauf fährt er fort: »Hier giebt uns Gott die wahre Natur der Prophetie zu erkennen und hat uns wissen lassen, dass es eine Vollkommenheit sei, die sich ereignet in einem Traume oder »in Gesichten.« Das Wort »in Gesichten« kommt hier von »sehen«, denn es begegnet der Phantasie so vollkommen zu gestalten, dass sie die Sache sieht, als ob sie ausserhalb ihrer existirte, und dass die Sache, die ja ihren Ursprung nur in ihr selbst hat, ihr auf dem Wege der äusseren Sinneswahrnehmung gekommen zu sein scheint.«

[3]) Interessant ist namentlich das More II, 46 angeführte Beispiel aus Ezechiel 8, 1 und 3.

Digitized by Google

Indess fühlt Spinoza, dass Maimonides' Behauptung doch nicht so ganz ohne biblische Stütze sei. Darum versucht er zwar bei Samuel eine wirkliche Gottesstimme zu finden[1]), gibt aber zu, »weil wir gezwungen werden, zwischen der Prophetie des Moses und der der übrigen Propheten einen Unterschied zu machen,« gezwungen, meint er, durch die Bibel, dass das Vernehmen einer vera vox, keiner imaginären, auf Moses zu beschränken sei, bei dem auch Maimonides das zuzugeben scheint. Ich drücke mich aus, dass Maimonides das zuzugeben scheint, weil das in Wahrheit nicht seine Meinung ist, sondern er den Unterschied zwischen Moses und den übrigen Propheten anders bestimmt, und zwar auf Grund eines Schriftsatzes, der so deutlich zur Unterscheidung zwischen mosaischer und sonstiger Prophetie auftritt, dass auch Spinoza denselben dieser Unterscheidung zu Grunde legt und hier wieder nur den Maimonides reproducirt[2]).

Nach Maimonides aber folgt aus diesem Satze — es ist dies der Satz (Numeri 6—8): »Wenn Eure Weissagung der Ewige ist, in der Erscheinung thue ich mich ihm kund, im Traume rede ich zu ihm. Nicht also mein Knecht Moses, in meinem ganzen Hause ist er berufen. Zu ihm rede ich von Mund zu Mund, deutlich und nicht in Räthseln« — nach Maimonides, sage ich, lehrt dieser Satz nur, dass Moses die Mittheilungen des Gottesgeistes rein geistig percipirte, ohne dass die Phantasie verwirrend sich dabei einmischte, weshalb Moses auch nicht in Bildern

---

[1]) Auch Samuels Fall ist bei Maimonides, dem nicht leicht eine Stelle entgangen ist, besprochen II, 44 Schluss. Bei Spinoza steht es I, 10.

[2]) Spinoza, tract. I, 21. Sed haec omnia clarius confirmantur ex textu Num. cap. 12 v. 6. 7. 8: אם יהיה וכו' »Si aliquis vestri propheta Dei erit, in visione ei revelabor e. c. t.«

Bei Maimonides steht die Stelle, wie schon oben angeführt More II, 36, worauf er noch überaus häufig von ihr als einem Canon Gebrauch macht.

Digitized by Google

und Gleichnissen redete, während die übrigen Propheten die Hülfe der Phantasie nöthig hatten, deren Produkt eben die Uneigentlichkeit der Sprechweise in Bildern und Gleichnissen war[1]).

Dass Maimonides die Worte: »von Mund zu Munde rede ich mit ihm« deuten und bildlich fassen musste, ist selbstverständlich. Aber Spinoza muss dasselbe thun mit den Worten: »Moses kannte Gott von Angesicht zu Angesicht,« da er zugeben muss, dass Moses nach den Erklärungen der Bibel das Gesicht Gottes nicht gesehen habe[2]).

Eine eigentliche Widerlegung des Maimonides versucht Spinoza da, wo auch jener Schwierigkeiten findet, nämlich bei dem Vorgange am Sinai. Hier glaubt Spinoza einen Hauptschlag thun zu können und zwar, indem er Schritt für Schritt das bezügliche Capitel des More Nebuchim mit seinen Bemerkungen begleitet. Mit welchem Glücke, wollen wir sehen[3]).

Zwei Schwierigkeiten fand Maimonides nach seinen Principien in der Erzählung der Offenbarung. Einmal dass das ganze Volk eine prophetische Stufe sollte erklimmen können. Das ist auch nicht der Fall, meint er, und weist scharfsinnig nach, dass nach der Schrift das Volk selbst wohl eine Stimme, aber keine Worte gehört hat[4]). Um

---

[1]) More II, 47 Anfang: »Es ist unzweifelhaft klar und offenbar, dass die Propheten am häufigsten in Gleichnissen prophezeiten. Denn was als Werkzeug dazu dient, ich meine die Kraft der Phantasie, bringt eben diese Wirkung hervor.« Diese Bemerkung wird später von Spinoza benutzt.

[2]) Tract. I, 21. Et non constitit unquam Israëli propheta sicut Moses, quem Deus noverit de facie ad faciem; quod quidem intelligendum est per solam vocem; nam nec Moses ipse Dei faciem unquam viderat. Cf. Exodi cap. 33. Zu dieser Stelle vergleiche More II, 35 und I, 37.

[3]) Spinoza tract. I, 13—19. Maim. More Nebuchim, II, 33.

[4]) Maim. l. l. »Es ist klar für mich, dass bei dem Vorgange

Digitized by Google

seine Meinung noch deutlicher zu machen, benutzt er die Behauptung der alten Lehrer, dass nämlich die ersten beiden Aussprüche des Dekalogs an Israel ohne menschliche Vermittelung und direkt von Gott gelangt seien, gerade für seine Ansicht, indem er sagt: Die ersten beiden Aussprüche beziehen sich auf das Dasein Gottes und auf seine Bild- und Gestaltlosigkeit. Da das aber demonstrirbare Sätze seien, so konnte in Bezug auf sie ein Prophet es nicht direkter von Gott haben als ein anderer Mensch. Das sind nun nach Spinoza die »quidam Judaei«, nach deren Meinung die Israeliten nur ein Geräusch gehört hätten[1]).

Und was hat er dagegen? Es heisse ja in einer späteren Relation: »Von Angesicht zu Angesicht redete Gott mit Euch.« Aber da Spinoza selbst ein anderes Mal genöthigt ist, diese Worte bildlich zu fassen, so ist die Antwort nicht schlagend.

Spinoza meint nun, man müsse annehmen, Gott habe eine Stimme eigens geschaffen. Auch das ist im Maimonides zu lesen, und das Geräusch, von dem Spinoza im Namen des Maimonides spricht, ist eben die geschaffene Stimme[2]). Spinoza fügt aber hinzu: Diese Annahme ginge nicht. Denn welchen Werth hätte es, wenn eine geschaffene Sache in der ersten Person spricht: Ich bin der Ewige dein Gott? Wie, wenn Gott die Lippen Mosis, was sage ich Mosis, irgend eines Thieres so gebaut hätte, dass sie das ver-

---

auf Sinai Alles, was an Moses gelangte, nicht auch in seiner Totalität an ganz Israel gelangte. Das Wort im Gegentheil richtete sich an Moses allein u. s. w.«

[1]) Vgl. More Neb. l. l.

[2]) More l. l. »Aber die Stimme des Ewigen, ich will damit sagen, die »geschaffene Stimme,« durch welche das Wort mitgetheilt wurde, hörten sie nur ein einziges Mal.« Spinoza's Worte lauten: Qua propter magis cum Scriptura convenire videtur, quod Deus aliquam vocem vere creavit, qua ipsa decalogum revelavit.

Digitized by Google

kündigen und sagen mussten: Ich bin Gott, würden die Israeliten dadurch wohl die Existenz Gottes erkannt haben?

Diese Fragen des Spinoza treffen den Maimonides nicht, da er eben nicht glaubt, dass die vernommene, und wie immer geschaffene Stimme Worte verkündigt habe, Worte für die Israeliten. Sie war nach ihm lediglich, um sie zum Glauben an Moses zu bringen.

Doch warum concentrirt Spinoza seinen Angriff auf diesen Punkt?

Weil er die ganze Arbeit des Maimonides, dass Gott nach dem Hauptsinn der mosaischen Lehre als unkörperlich zu fassen sei, umstossen und darauf zurückkommen will, dass nach der Schrift Gott wirklich gesprochen habe[1]).

Freilich steht ihm im Wege das Gebot des Dekalog: »Du sollst dir kein Bild machen« und zahlreiche ähnliche. Aber es fehlt ja auch wiederum nicht an andern Stellen, die wörtlich gefasst dafür sprechen, und Spinoza scheut hier sogar ein wenig Sophistik nicht, um für seine Ansicht zu plaidiren[2]). Man beachte, wie er sich auf eine dunkele Stelle der Schrift beruft, deren von Maimonides erläuterten Sinn er in einem viel späteren Capitel acceptirt, während er sie hier krass und nackt fasst[3]).

Dasselbe Interesse leitet Spinoza, im Folgenden gegen

---

[1]) Spinoza, tract. l. l. Deinde Scriptura omnino indicare videtur, Deum ipsum locutum fuisse . . . . . Nam lex Mosi revelata, cui nihil addere, nihil adimere licebat, . . . nunquam praecepit, ut credamus Deum esse incorporeum, sed tantum Deum esse eique credere eumque solum adorare.

[2]) Ibidem. A cujus cultu ne discederent, praecepit, ne ei aliquam maginem affingerent nec ullam facerent. Nam quandoquidem imaginem non viderant, nullam facere potuerunt, quae Deum, sed quae necessario rem aliam creatam quam viderant referret.

[3]) Vgl. die Auffassung Spinoza's von Exodus 33, 20 ff., die er hier hat, mit der Auffassung derselben Stelle, die er Tract. XIII, 22 zu vertreten scheint und welche letztere Auffassung der von Maimonides, More Neb. I, 54, entspricht.

Digitized by Google

Maimonides und seine Nachfolger zu behaupten, es sei blos aus Bestreben, Aristotelische Possen aus der Schrift herauszuquälen, wenn sie behaupten, alle Engelserscheinungen seien Traumerscheinungen gewesen. Wie bereits einmal bemerkt, hat er hier Maimonides Meinung nicht ganz treu wiedergegeben. Maimonides kennt zwei Arten von Engelserscheinungen: »in Träumen« und »in prophetischen Gesichten.« Letzteres geschieht im Wachen, nur dass keine äussere Erscheinung dem entspricht, was die prophetische Phantasie gestaltet.

Spinoza will aber die reale Engelserscheinung, gerade weil sie unmöglich ist. Warum er aber nicht auch dieselbe Kritik übt an Maimonides Behauptung, dass die Gotteserscheinung bei den Propheten immer nur entweder »im Traume« oder »in Gesichten,« nie aber in realer Gegenständlichkeit stattgefunden habe, das liegt daran, dass Spinoza den von Maimonides in dieser Beziehung aus der Schrift citirten Canon acceptiren zu müssen glaubt.

Worte und Gestalten, fährt Spinoza fort, das sind die einzigen schriftgemässen Medien der Offenbarung. Freilich ist auch der Geist ein solches Medium. »Dass aber Jemand mit dem blossen Geiste etwas erfassen sollte, was nicht in den ersten Fundamenten unserer Erkenntniss enthalten ist, noch von ihm abgeleitet werden kann, ist undenkbar. Denn sonst müsste er eine die menschliche Natur weit übersteigende haben[1]).«

Maimonides stimmt überein, soweit damit gesagt werden soll, dass, was die Gränzen der menschlichen Natur in Bezug auf Auffassung überschreitet, auch nicht in der Natur des Propheten liegen kann. Aber er versucht die geistige Präponderanz des Propheten sowohl in Bezug auf das Lehren

---

[1]) Spinoza tract. I, 22: attamen ut homo aliquis sola mente aliqua perciperet, quae in primis nostrae cognitionis fundamentis non continentur, nec ab iis deduci possunt, ejus mens praestantior necessario atque humana longe excellentior esse deberet.

Digitized by Google

von Wahrheiten als auch in Bezug auf Divination des Zukünftigen sich naturgemäss zu erklären. So sagt er beispielsweise[1]): »Ebenso existirt die Divinationsgabe, welcher man bei den Propheten begegnet, bei allen Menschen, aber sie variirt nach dem Mehr und Minder; sie existirt namentlich für die Dinge, von welchen der Mensch stark eingenommen ist und worin er seine Gedanken hin- und herschweifen lässt . . . . . Du findest manchen Menschen, bei welchem die Fähigkeit, zu muthmassen und zu diviniren so stark und so zutreffend ist, dass fast Alles, woran er in seiner Phantasie glaubt, dass es sei, auch wirklich so ist, wie er es sich vorgestellt hat oder wenigstens zum Theil so ist . . . . Diese beiden Fähigkeiten, ich meine die des Muthes und die der Divination, müssen bei den Propheten nothwendig sehr stark sein.« Hierauf fährt er nach kurzer Unterbrechung durch Beispiele fort: »Man muss wissen, dass die wahren Propheten unzweifelhaft auch spekulative Erkenntnisse haben, von denen der gewöhnliche Mensch durch blosse Spekulation nicht leicht einsieht, wie sie dazu gekommen seien; das ist ebenso, wie wenn sie Dinge vorhersagen, welche der Mensch nicht durch einfache Vermuthung und vulgäre Divinationsgabe vorhersagen könnte. In der That, dieselbe Inspiration, welche sich über die Phantasieanlage verbreitet, und sie so vervollkommnet, dass ihre Aktion bis dahin geht, die Zukunft klar vorherzusehen . . . sie vollendet auch die Denkfähigkeit bis zu dem Punkte, dass sie das wahre Wesen der Dinge begreift ohne spekulative Vordersätze.« Mit andern Worten, Maimonides will sagen, dass, wie die Divinationsgabe bei manchen Menschen eine Höhe erreicht, dass sie das Zukünftige wie gegenwärtig sehen, so gebe es auch eine Vollkommenheit des menschlichen Denkens — gefördert bei ihm durch den beständig auf's Wahre und Edle gerichteten reinen Sinn — unmittelbar das zu ergreifen, was bei Andern nur durch mühselige Forschung

[1]) More Nebuchim, II, 38.

Digitized by Google

und vermittelst aus Vordersätzen aufgebauten Schlüssen erreicht wird. Und das eben sei die Prophetie[1]).

Was Spinoza dann von Christus sagt, dafür hat sich, so günstig es auch klingt, das Christenthum mit richtiger Einsicht niemals bedankt. Bei Christus nämlich, sagt er, ist es wahr, dass eine unmittelbare geistige Mittheilung stattgefunden habe.

Ist das Spinoza's Meinung? Vor diesem Missverständniss bewahrt er sich, indem er hinzufügt: »Was ich eben gesagt habe, schliesse ich aus der Schrift selbst. Denn nirgendwo lese ich, Gott sei Christus erschienen oder habe mit ihm gesprochen.« Man weiss aber, was ein solcher Zusatz für Spinoza bedeutet. Das Schriftgemässe ist für ihn weder das immer Mögliche noch Wirkliche. Hier sogar ist es nach Spinoza's Ansicht das Unmögliche[2]).

Ganz nach Maimonides gearbeitet ist dann die Erklärung, warum die Propheten in Gleichnissen und in Räthseln gesprochen und alles Geistige gleichsam körperlich ausgedrückt hätten. Denn das stimme eben zur Natur der Phantasie[3]).

Die Beispiele, Daniel habe Gott als einen Greis in weissen Gewändern, Andere anders gesehen, sind, nur durch

---

[1]) »Seine Worte, mit denen er diese Erörterung abschliesst, lauten so: Das ist die wahre Idee des Prophetismus und das sind die Meinungen, welche dazu dienen, die prophetische Belehrung zu charakterisiren.«

[2]) Man kann die Zusammenstellung und Aufeinanderfolge der Sätze nicht schlauer einrichten, als es hier Spinoza gethan hat, um seine Gedanken sowohl zu verbergen als auch zu verrathen. Erst erklärt er eine solche geistige Mittheilung für unmöglich. Dann macht er eine Ausnahme zu Gunsten Christi. Dann sagt er: Verum monere hic necesse est, me de iis quae quaedam ecclesiae de Christo statuunt, prorsus non loqui neque ea negare; nam libenter fateor, me ea non capere. Quae modo affirmavi ex ipsa Scriptura conjicio. Nam nullibi legi e. c. t.

[3]) Tract. I, 46. Vergl. die obige Anmerkung, die auf More II, 47 verweist.

Digitized by Google

ähnliche aus dem neuen Testamente vermehrt, aus Maimonides[1]).

Ebenso stammt die Bemerkung, dass die prophetische Kraft den Propheten nicht immer einwohnte, bei Vielen sogar selten sich einfand und die Erklärung dieser Thatsache aus der Natur der Phantasie, von Maimonides[2]).

Das zweite Capitel des Traktats.

Die Propheten.

Hier ist der erste wichtige Punkt die Frage, die Spinoza aufwirft, was wohl dem Propheten die moralische Gewissheit verschaffte, dass er wirklich eine Prophetie und keine Sinnestäuschung habe[3]).

Frage sowohl wie Antwort sind anders ausgedrückt auch in des Maimonides' Worten zu finden. Bis auf's Wort aber sich anschliessend, sind sie dem Chasdai Creskas entnommen. Ja, was jeden Zweifel verscheucht, Spinoza bedient sich in seiner Antwort desselben Beispieles von dem Propheten Chananias, das auch Chasdai für diesen Zweck anführt[4]).

---

[1]) Tract. ibidem: Deinde quod Michaeas Deum sedentem, Daniel autem ut senem vestibus indutum e. c. t. Maimonides drückt diese Gedanken in Jesode Hathora, das Spinoza mit gleicher Sorgfalt gelesen hat, aus (Jes. Hathora 1, 9): ראיה לדבר שנביא אחד אומר שראה הקבה לבושיה כחלג חיור וכו׳.

[2]) More II, 37.

[3]) Tract. II, 4—11 spricht de certitudine prophetarum. Er sagt: Tota igitur certitudo prophetarum his tribus fundabatur: 1. Quod res revelatas vividisse, ut nos vigilando ab objectis affecti sumus, imiginabantur. 2. Signo. 3. Denique et praecipue, quod animum ad solum aequum et bonum inclinatum habebant.

[4]) Chasdai Creskas, Or Adonai Tractat II, Abschnitt (Kelal) 4, Capitel 3, in der Wiener Ausgabe S. 44a u. b. Seine Frage lautet: איך יודע לנביא היותו מנבא und er erklärt diese Frage dahin: Wie ist ein den Propheten sicher machendes Zeichen gedenkbar, von dem er weiss, dass es ihm nicht blos im Traume nur so vorkommt. Seine Antwort deckt sich vollständig mit den Worten des Spinoza: quod

Digitized by Google

Spinoza geht hierauf zu der unter den Propheten herrschenden Verschiedenheit je nach ihren Temperamenten über. Der Eine, weil heiteren Temperamentes, eignet sich zur Verkündigung von Siegen, der Andere, weil traurigen, mehr zur Verkündigung von schlimmen Dingen. Ein Gleiches gilt vom Stile. Der Eine schreibt elegant, der Andere mehr bäuerisch und gewöhnlich[1]).

All das kommt auch bei jüdischen Lehrern vor, die bekanntlich vom Jesaias im Vergleiche zu Ezechiel sagen: »Ezechiel gleiche einem Dorfbewohner, der einmal den König gesehen, Jesaias aber einem Städter.« Spinoza nennt darum auch den Jesaias einen Hofmann (aulicus).

Um was es aber eigentlich dem Spinoza zu thun ist, das ist zu zeigen, dass die Propheten sich unterschieden nicht blos in der Weise zu reden, sondern auch in ihren Meinungen, ja dass sie oft einander widersprechen und ein Prophet somit in spekulativen Dingen auch eine falsche Meinung haben könne. »Mit wunderbarer Uebereilung«, meint er, »waren Alle überzeugt, dass die Propheten alles, was der menschliche Verstand erreichen könne, gewusst hätten, und obgleich einige Stellen der Schrift so deutlich als möglich zeigen, dass die Propheten Manches nicht gewusst haben, so wollen sie doch lieber sagen, dass sie die Schrift an diesen Stellen nicht verstanden haben als zugeben u. s. w.[2])« So verdienstlich diese Bemerkung

---

res revelatas vividisse, ut nos vigilando ab objectis affecti sumus, imiginabantur. Er sagt nämlich, es bleibe nur übrig zu sagen, die Stärke (Lebhaftigkeit) der Wahrnehmung mache es. Denn wie die Sinneswahrnehmung durch ihre Stärke ihre Bezeugung mit sich bringt, dass es keine blosse traumhafte Einbildung sei, so müsse wohl auch der prophetische Traum und das prophetische Gesicht durch Lebhaftigkeit sich bezeugt haben. Darauf bespricht Chasdai gleichfalls den Unterschied des Chananias von grösseren Propheten, wie er im Spinoza ibid. 11 besprochen ist.

[1]) Tract. Ibid. 12—19.

[2]) Tract. Ibid. 25.

Digitized by Google

sogar im Interesse der Religion ist, so ist sie nicht ganz zutreffend, wenn sie auf Maimonides gemünzt sein sollte. Ich will nicht betonen, dass Maimonides selbst in der Vorrede zum More Nebuchim auf Widersprüche in den Propheten aufmerksam macht, nur dass er sie für ausgleichbar hält — Spinoza konnte auch am besten das Material für Stellen, die in dieser Hinsicht schwierig sind, dem Maimonides entnehmen — aber die Erklärer des Maimonides machen z. B. darauf aufmerksam, dass dieser an einer Stelle seines Buches, wo von dem Sphärengesange oder von dem Geräusche der sich bewegenden Sphären die Rede ist, was Maimonides leugnet, die Ansicht des Propheten Ezechiel im Sinn habe und sie verwerfe. Charakteristisch jedenfalls sind die Worte, die er hinzufügt: »Und das ist die Wahrheit, dass in spekulativen Dingen Jeder, der darüber sprach, so sprach, wie die Spekulation ihn darauf führte, und deshalb ist glaubwürdig in dieser Beziehung, wofür der Beweis erbracht ist[1]).«

Die Beispiele, die Spinoza jetzt für seine Ansicht beibringt, dass die Propheten nicht Alles gewusst zu haben brauchen, nämlich das Wunder des Sonnenstillstandes bei Josua und das Wunder des zurückweichenden Schattens im Jesaias, sind in derselben Reihenfolge bei Gersonides besprochen, und er und seine Anhänger sind diejenigen, auf welche sich das Wort des Spinoza bezieht: »Viele aber, weil sie nicht zugeben wollen, dass eine Veränderung in den Himmelskörpern möglich sei, erklären die Stellen so, dass sie Nichts dergleichen zu lehren scheinen[2]).« Aber

---

[1]) Maimonides, More Nebuchim II, 8.

[2]) Tractat. II, Ibidem. Siehe meine Schrift: die Religionsphilosophie des Levi ben Gerson S. 86, woselbst die Lehre des Gersonides mit den Worten angegeben ist: »Die Wunder gehn nur in der Welt des Diesseits vor, nicht in der Welt der Himmelskörper« und auf Spinoza verwiesen ist. Dort sind auch dieselben Beispiele vom Stillstand der Sonne bei Josua u. s. w. angeführt. — Maimonides bespricht dies Wunder More, II, 35 und zwar in einer Weise, dass

Digitized by Google

was Spinoza dagegen vorbringt, trifft nicht sie, sondern nur solche, welche lehren, Josua müsse es richtig gewusst haben, was meines Wissens kein jüdischer Religionsphilosoph behauptet. Sie finden die Schwierigkeit der Stelle nicht darin, dass diese mit der Copernikanischen Ansicht streitet, da diese Ansicht ja damals noch gar nicht aufgekommen war — obwohl Gersonides an einer Stelle eigentlich ein Copernikaner ante Copernicum zu sein scheint — sondern sie finden den Anstoss darin, ein Wunder zu statuiren, das die ganze Weltordnung gestört hätte, so dass Gersonides so gut wie Chasdai nach dem Vorgange des Maimonides jeder in seiner Weise es wegdeutet.

Mir unverständlich ist, wie Spinoza in der Lage war, ihnen das übel zu nehmen, da, wie in dem Capitel über Wunder bei Spinoza zu lesen, gerade das der Canon ist, nach welchen Spinoza die Schriftwunder zu behandeln für richtig findet[1]).

Die Bemerkung Spinoza's, die jetzt folgt, dass das Verhältniss des Diameter's zur Peripherie bei dem Baue Salomonis nicht exact genug in der Bibel angegeben, ist schon von dem Talmudisten gemacht und an dieser Stelle kleinlich, weil Nichts beweisend[2]).

Zum Folgenden, das noch zu manchen Bemerkungen Anlass geben könnte, mache ich nur die eine. Schon im

---

der Schluss erlaubt ist, er wolle blos sagen, wegen der grossen Dinge, die sie vollbrachten, sei den Israeliten der Tag wie der längste Tag vorgekommen, so dass also das Wunder vollständig eliminirt ist. — Chasdai bespricht es Or Adonai, Tract. II, Abschn. 4, Cap. 3. Obwohl er gegen Andere, die das Wunder eliminiren, streitet, beschränkt er es doch so, dass Abravanel auf ihn sagt: »Wahrhaftig, ich weiss nicht, ob dies oder dies besser ist, die Läugnung des Wunders nämlich durch Gersonides, oder seine Reducirung durch Chasdai.

[1]) Tract. VI, de miraculis § 44: Quare non dubium est, quin omnia quae in Scriptura narrantur, naturaliter contigerint.

[2]) Tract. II, 29. Vgl. Tosephot Erubin, 14a.

Digitized by Google

Früheren hat Spinoza den von Maimonides für seine Zwecke häufig angewandten und auch in seiner Weise aufgefassten talmudischen Satz: »Die Schrift spreche die Sprache der gewöhnlichen Menschen,« oder anders ausgedrückt »die Schrift accomodire sich der gewöhnlichen Auffassung« bereitwilligst da acceptirt, wo es ihm passte[1]).

Hier erklärt sich Spinoza näher, wie er das meine, oder, wie man bei dieser berechneten Schrift eigentlich sagen müsste, wie er für den Augenblick wünscht, dass man meine, dass er es meine.

Gott accomodire sich dem Standpunkte der Propheten, so dass es nicht erlaubt sei, anzunehmen, die Schrift habe anders gedacht, aber aus irgend einem etwa erziehlichen Grunde so und so geschrieben, vielmehr hätten die Verfasser der Schrift, die Propheten, es selbst nicht besser gewusst[2]).

Man sollte nun meinen, das gelte von der ganzen Schrift, und vom neuen Testamente nicht minder als vom alten. Aber nein, von Christus sagt er, dass er die Gründe, mit welchen er die Pharisäer von ihrer Halsstarrigkeit und Unwissenheit überführt und seine Jünger zum wahren Leben ermahnt, den Meinungen und Grundsätzen eines Jeden angepasst habe. So habe er mit seinen Worten: »Wenn der Satan den Satan austreibt, so muss er mit ihm selbst uneins sein, wie sollte sein Reich bestehen?« gar nicht lehren wollen, dass es Dämonen gebe, vielmehr sei das Accommodation[3]).

---

[1]) Vergl. Tract. I, 35, wo er sagt: Jam quoniam Scriptura Deum instar hominis depingere, Deoque mentem, animique affectus, ut et etiam corpus et habitum tribuere propter vulgi imbecillitatem solet.

[2]) Tract. II, 52: Ex his satis superque constat, id quod ostendere proponebamus, nempe Deum revelationes captui et opinionibus prophetarum accommodavisse, prophetasque res quae solam speculationem et quae non caritatem et usum vitae spectant, ignorare potuisse; et revera ignoravisse contrariasque habuisse opiniones.

[3]) Ibid 56. Nec aliter de Christi rationibus, quibus Pharisaeos

Digitized by Google

Man sieht, Spinoza misst mit zweierlei Maass. Dem Evangelium gegenüber macht er es, wie Maimonides gegenüber dem alten Testamente, während er nicht genug Worte finden kann, die Methode eines Mannes zu tadeln, den er sofort zum Vorbild nimmt, wo es nicht ungefährlich ist, der eigenen Methode zu folgen.

Schliesslich muss man sagen, dass Spinoza durch seine Abhandlung über Prophetie und Propheten es wohl erreicht hat, dass sie ihn in seiner Spekulation nicht stören, aber doch auch um einen hohen Preis, um den Preis nämlich, diese geschichtliche Erscheinung nicht verstanden zu haben.

Nach ihm sind es zwar keine Betrüger, denn dazu steht ihm ihre Sittenlehre doch zu hoch, aber Phantasten. Man denke sich einen Moses, einen Jesaias und Jeremias nach diesem Bilde.

Wie viel höher steht in dieser Beziehung Maimonides, der es weiss, dass die Wahrheit nicht blos auf dem Wege der Syllogistik ergriffen wird, sondern dass sich eine Reinheit der Gesinnung und des Strebens denken lässt, die selbst das Vehikel wird für Erkenntniss des Wahren. Spinoza seinerseits geht daher so weit, das Prophetenthum in Israel für etwas zu erklären, was dem jüdischen Staate geschadet habe.

Wir gehen jetzt zu einem Capitel über, das noch eine grössere Verkennung des Geschichtlichen involvirt.

Das dritte Capitel des Traktats.

Die Berufung der Hebräer und ob die Prophetengabe ihnen allein eigen gewesen sei.

Spinoza will hier zeigen, dass die Hebräer weder in Wissenschaft noch in Frömmigkeit, sondern lediglich in Bezug auf politisches und sociales Heil die

---

contumaciae et ignorantiae convincit discipulosque ad veram vitam hortatur, statuendum; quod nempe suas rationes opinionibus et principiis uniuscujusque accommodavit.

Digitized by Google

andern Nationen übertroffen hätten, oder, wie er mit nicht ungewohnter Ironie sagt, »um mich nach dem Beispiele der Schrift der gewöhnlichen Auffassung zu accomodiren, die Hebräer sind nicht erwählt worden zum wahren Leben und zu erhabenen Spekulationen, sondern zu etwas ganz anderem«, nämlich, wie er später sagt, um durch ihre Gesetze sich eines glücklichen Lebens im Staate zu erfreuen[1]).

Man sollte meinen, bei einer so antijüdischen Haltung des Capitels könne an eine Anlehnung an jüdische Lehrer nicht gedacht werden. Und dennoch geht die Anlehnung stellenweise bis auf's Wort, nur dass zur rechten Zeit angehalten und umgebogen wird.

Spinoza beginnt die eigentliche Erörterung der Sache, indem er sagt: »Alles, was wir mit Anstand wünschen, lässt sich vorzugsweise auf folgende drei Dinge zurückführen, nämlich 1) die Dinge in ihren ersten Ursachen zu begreifen; 2) die Leidenschaften zu bändigen oder Fertigkeit in der Tugend zu erlangen und endlich 3) in Sicherheit und in Gesundheit zu leben.« Die Mittel zur Realisirung der ersten beiden Wünsche, des Wunsches nämlich nach Erkenntniss und des Wunsches nach Sittlichkeit, sind, meint er, ganz und gar in unserer Gewalt und hänge nicht von äusseren Dingen ab. Wohl aber liegt die Sicherheit und Wohlfahrt des Leibes in äusseren Bedingnissen. Die Consequenz ist dann, das den Juden gegebene Gesetz konnte wohl auf das letztere abzwecken, aber keine bessere Erkenntniss und keine bessere Sittlichkeit schaffen[2]).

---

[1]) Tract. III, 6. Deinde ostendere voluimus, Hebraeos non scientia neque pietate, sed plane alia re ceteras nationes excelluisse; sive (ut cum scriptura ad eorum captum loquar) Hebraeos non ad veram vitam et sublimes speculationes, quamquam saepe monitos, sed ad aliam plane rem electos a Deo prae reliquis fuisse. Quae autem ea fuerit, ordine hic ostendam. Später § 16 heisst es dann: adeoque Hebraea natio non ratione intellectus, neque animi tranquillitatis a Deo prae ceteris electa fuit, sed ratione societatis et fortunae, qua imperium adepta est quaque id ipsum tot annos retinuit.

[2]) Tract. III, 12. Omnia quae honeste cupimus, ad haec tria

Digitized by Google

Auf die Schwäche dieser Argumentirung wollen wir später eingehen, jetzt nur zeigen, dass er auch in Bezug auf diesen Ausgangspunkt von Maimonides und Creskas abhängt.

Auch sie haben die drei Zielpunkte der menschlichen Wünsche, von denen Spinoza redet, nur dass sie dieselben zugleich als Zielpunkte des mosaischen Gesetzes fassen.

Die Stellen im Maimonides sind zu zahlreich, um sie alle anzuführen. Folgende dürfte etwa die kürzeste sein, die einen ausreichenden Vergleich zulässt: »Die Sache ist unzweifelhaft, wie wir gesagt haben, nämlich dass jedes der 613 Gebote entweder eine gesunde Ansicht erzeugen resp. eine irrige zerstören, oder eine richtige (sociale) Ordnung treffen resp. ein Unrecht beseitigen, oder die Menschen zu guten Sitten heranbilden resp. sie vor schlechten Sitten bewahren muss. Auf drei Hauptpunkte zielt also die ganze Gesetzgebung ab, auf Erkenntniss, Sittlichkeit und Bewirkung eines guten socialen Zustandes[1]).« Aehnliches lehrt er an zahlreichen Stellen.

An ihn anknüpfend sagt Chasdai: der Zweck der Lehre ist: Vervollkommnung der Sitten, der Ansichten und körperliches und seelisches Glück[2]).

Spinoza nun meint, dass das sicher und glücklich Leben so sehr von äusseren Umständen abhängt und so wenig in unserer Gewalt ist, dass hier Gelegenheit für den Scharfsinn des Gesetzgebers geboten ist. Dagegen für die Erkenntniss und für die Sittlichkeit gebe es keine äusseren Medien, da sie ganz allein von uns abhängen.

Ist das wahr? Und hat er damit seinen Vorgänger Chasdai widerlegt? Chasdai so gut wie Maimonides weist

---

potissimum referuntur nempe res per primas suas causas intelligere; passiones domare sive habitum virtutis acquirere; et denique secure et sano corpore vivere.

[1]) More III, 31. Vgl. die ebenso schlagende Stelle III, 28.

[2]) Or Adonai, Traktat II, Abschnitt 6. Cap. 1.

Digitized by Google

nach, wie ein Theil der Lehre Mosis vorzugsweise auf Verbesserung der Sitten gerichtet ist, den habitus virtutis, von dem Spinoza redet, herzustellen sucht, ein anderer Theil die Erkenntniss fördert und nur ein Theil mit dem politischen Glücke sich befasst[1]). Ja, Maimonides sieht gerade darin den charakteristischen Unterschied der mosaischen Lehre von einem blos bürgerlichen Gesetze, dass diesem nur an Thaten, jenem auch und vorzugsweise an richtigen Ansichten und richtiger Gesinnung liegt[2]).

Hätte hier nicht Spinoza die Pflicht gehabt, nachzuweisen, inwiefern z. B. die Speisegesetze, die Gesetze über die verbotenen Ehegrade, alle Heiligkeits- und Keuschheitsgesetze, oder gar Gesetze wie »Hasse deinen Bruder nicht im Herzen« und ähnliche, gar keine anderen als politische Zwecke im Auge hatten?

Spinoza macht eine schüchterne Prämisse und folgert aus ihr eine sehr wenig schüchterne Consequenz. Er sagt: »Die Mittel, welche zur Erreichung des ersten und des zweiten Zieles (der Erkenntniss und der Sittlichkeit) direkt dienen und welche gleichsam als die nächsten und hervorbringenden Ursachen angesehen werden können, sind schon in der menschlichen Natur enthalten, so dass ihre Aneignung blos von unserer Macht oder von den blossen Gesetzen unserer Natur vorzugsweise abhängt[3]). Man beachte die absichtlich einschränkenden Worte, deren sich Spinoza bedient: »direkt« »nächste und hervorbringende Ursachen«, »vorzugsweise«. Hätte er diese Einschränkung

---

[1]) Or Adonai, Ibid. sqq. Bei Maimonides ist es fast das Hauptthema des dritten Theiles seines More Nebuchim.

[2]) Diese Aeusserung des Maimonides werden wir noch Gelegenheit haben zu erörtern.

[3]) Tract. III, 12. Media quae ad primum et secundum directe inserviunt, et quae tamquam causae proximae et efficientes considerari possunt, in ipsa humana natura continentur; ita ut eorem acquisitio a sola nostra potentia sive a solis humanae naturae legibus praecipue pendeat.

Digitized by Google

in dem Schlussverfahren im Gedächtnisse behalten, so konnte er schon aus logischen Gründen nicht schliessen, dass darum alle Nationen gleich weise und tugendhaft sein müssen[1]), weil weise und tugendhaft sein »vorzugsweise« von uns abhängt, und es höchstens »indirekte« äussere Medien gibt, die ihre Aneignung begünstigen.

Und was logisch unhaltbar ist, wie viel stärker wird es bei unbefangener Betrachtung von der Geschichte widerlegt!

Standen wirklich, wie Spinoza behauptet, alle andern Völker in Bezug auf Gotterkenntniss und sittliche Lebensanschauung dem Volke Israel gleich? Weil sie die Substanzlehre noch nicht hatten, ist es darum richtig von ihnen zu sagen, dass sie über Gott und Natur nur sehr vulgäre Anschauungen hatten?[2]). Es ist wahrlich naiv, wenn es nicht etwas Anderes ist, nachdem die Bibel durch ihre allmälige Einwirkung den Götzendienst mit all seinen Scheusslichkeiten aus der Welt geschafft hat, von ihr zu sagen, sie sei nichts als ein altes Staatsgesetz gewesen, Philosophie können wir anderswo lernen. Dass sie auch eine Staatsverfassung enthalten, ist sicherlich wahr. Aber wo sind die Bücher der Alten, die in Bezug auf Lebensweisheit und Tugend den Propheten der Bibel gleichgesetzt werden können?

Was den jetzt folgenden Nachweis betrifft, dass auch andere Nationen Propheten gehabt hätten[3]), so ist das eigentlich jüdischerseits nicht bestritten worden. Wenigstens wird in Bezug auf Bileam der Satz der Schrift: »Und es stand in Israel kein Prophet auf wie Moses« so gedeutet,

---

[1]) Ibid. Et hac de causa statuendum est, haec dona nulli nationi peculiaria, sed toti humano generi communia semper fuisse.

[2]) Ibid. 18. Nam ratione intellectus constat, eos de Deo et natura vulgares admodum cogitationes habuisse.

[3]) Ibid. 35. Quare non dubium est, ceteras gentes suos etiam prophetas ut Judaeos habuisse, qui iis et Judaeis prophetaverunt.

Digitized by Google

dass gesagt wird »in Israel« nicht, wohl aber unter den andern Völkern, und zwar Bileam. Ebenso wird der verschiedene Ausdruck, den die Schrift gebraucht, indem sie Bileam einmal als »Propheten«, ein anderes Mal als »Zauberer« (Kosem) bezeichnet, dahin gedeutet, dass er anfangs ein wahrer und gottesfürchtiger Prophet gewesen, später aber ein mit Ränken und Künsten umgehender Zauberer wurde[1]). Durchaus nicht die superstitiosen, sondern gerade die denkenden Juden nahmen später Anstoss daran, dass unter den Heiden wahre Propheten sollten gewesen sein, da sie eben zur Prophetie eine sittliche Vorbereitung verlangten, die sie unter den Heiden, von denen sie Kunde hatten, vermissten.

Spinoza's weitere Ausführungen, dass viele jüdische Propheten nicht blos ihrem Volke, sondern auch allen anderen ihnen bekannten Völkern geweissagt haben, hätten ihm eigentlich sagen müssen, dass die Juden selbst den partikularistischen Standpunkt, den er dem Judenthume zuschreibt, überwunden oder gar nicht eingenommen haben, selbst wenn die Prophezeiungen namentlich des zweiten Jesaias das nicht bis zur Unbestreitbarkeit darthun würden. Dass die Propheten nicht so weit universalistisch waren, dass sie darüber aufhörten Patrioten zu sein, gereicht ihnen schwerlich zur Unehre. Spinoza hat so sehr das Universum und das Universale im Auge, dass ihm die Berechtigung, ja die Naturnothwendigkeit der Unterschiede unter den Menschen nicht klar ist.

»Sprache, Gesetz und Sitten«, sagt er an einer Stelle des Traktats, »sind die einzigen Unterschiede unter den

---

[1]) Talmud babli Sanhedrin 106a. Spinoza macht eigens das Wort »Kosem« zu einer vox media, die auch im guten Sinne gebraucht wird, um Bileam's Ehre zu retten. Das geht gegenüber dem alten Testamente, das sonst Nichts Nachtheiliges über ihn enthält, was macht er aber mit dem sonst von ihm auch als Quelle für mosaische Zeiten citirten neuen Testamente?

Digitized by Google

Nationen. Aus diesen beiden nur (Gesetz nämlich und Sitten) kann es entstehen, dass jede Nation ihren besondern Charakter (ingenium), ihre besonderen Zustände und ihre besonderen Vorurtheile hat[1]).

Woher aber, das sagt Spinoza nicht, kommen Gesetz und Sitten? Durch Zufall? Oder erwachsen sie gerade aus dem ingenium des Volkes?

Bei Spinoza entsteht der Staat durch Vertrag, der Charakter der Nation durch den Gesetzgeber. Das Umgekehrte ist das Richtige. Der Vertrag entsteht durch den Staat, der Gesetzgeber durch den Charakter der Nation.

Ebenso erklärt Spinoza die Erhaltung der Juden durch die Natur ihrer Riten[2]), statt richtiger zu sagen, die Erhaltung der Riten folge aus der Natur der Juden.

Sehr bemerkenswerth ist seine Aeusserung, die Juden könnten wohl auch wieder einmal selbstständig werden[3]). Man sieht daraus, dass die Bewegung durch Sabbatai Zebi ihn doch eigenthümlich berührt haben müsse. Leider besitzen wir wohl eine Anfrage an ihn, was er über diese Bewegung denke, aber nicht seine Antwort[4]).

---

[1]) Tract. XVII, 94. Ex his duobus, legibus scilicet et moribus, tantum oriri potest, quod unaquaequae natio singulare habeat ingenium, singularem conditionem et denique singularia praejudicia. Si igitur concedendum esset, quod Hebraei supra reliquos mortales contumaces fuerint, id vitio legum vel receptorum morum imputari deberet.

[2]) Tract. III, 53. Quod autem tot annos dispersi absque imperio perstiterint, id minime mirum, postquam se ab omnibus nationibus ita separaverunt, ut omnium odium in se converterint, idque non tantum ritibus externis, ritibus ceterarum nationum contrariis, sed etiam signo circumcisionis quod religiosissime servant.

[3]) Tract. Ibid. 55. Immo nisi fundamenta suae religionis eorum animos effeminarent, absolute crederem, eos aliquando, data occasione, ut sunt res humanae mutabiles, suum imperium iterum erecturos, Deumque eos de novo electurum.

[4]) Die Anfrage ist in epistola XVI, 6: Sed transeo ad politica. In omnium ore hic est rumor de Israëlitarum per plus quam bis

Digitized by Google

Der giftige Zusatz: Sie könnten wieder ihr Reich erlangen, »wenn nicht die Fundamente ihrer Religion ihre Gemüther verweichlichten,« zeugt von unversöhnlichem Grolle. Warum beruft er sich hier nicht auf Tacitus, der die Juden hasst, ihnen aber Tapferkeit zuschreiben muss in einer Zeit, wo die Fundamente ihrer Religion schon über 1500 Jahre gelegt waren?

Das vierte Capitel des Traktats.

Vom göttlichen Gesetze.

Auch dieser Abschnitt lehnt sich vielfach an das an, was Maimonides und Creskas über den Zweck der jüdischen Lehre vorgetragen haben.

Zunächst hat auch Maimonides sich bemüht, den Unterschied zwischen einem göttlichen und menschlichen d. h. blos bürgerlichen Gesetze zu finden, und ich glaube, dass Spinoza gerade das, worin Maimonides das Charakteristische einer blos politischen Gesetzgebung sucht, dem jüdischen Gesetze zuschreibt, während Maimonides eben darin das Unterschiedliche der Lehre Mosis findet.

Spinoza sagt: »Unter einem menschlichen Gesetze verstehe ich die Lebensratio, welche nur zum Schutze des Lebens und des Staates dient, unter dem göttlichen aber diejenige, welche nur das höchste Gut, d. i. die wahre Erkenntniss und Liebe Gottes, im Auge hat[1]).«

---

mille annos dispersorum reditu in patriam. Pauci in hoc loco credunt; at multi optant. Tu quid hac de re audias statuasque amico tuo significabis . . . . . Scire aveo quid Judaei Amstelaedamenses ea de re inaudiverint et quomodo tanto nuntio afficiantur, qui, verus si fuerit, verum omnium in mundo catastrophem induturus sane videtur.

Auf diese Frage Oldenburg's kennen wir die Antwort des Spinoza nicht.

[1]) Tract. IV, 9: ideo lex distinguenda videtur in humanam et divinam; per humanam intelligo rationem vivendi, quae ad

Digitized by Google

Maimonides sagt: »Wenn du also findest ein Gesetz, welches keinen anderen Zweck hat und dessen Urheber, der seine Wirkungen berechnete, auf kein anderes Ziel hinsteuerte, als den Staat und dessen Verhältnisse zu ordnen und alles Unrecht und jegliche Gewalt aus demselben zu entfernen, ohne dass darin in irgend einer Weise Rücksicht auf spekulative Dinge genommen wäre, ohne dass man darin Acht hat auf Vervollkommnung der geistigen Fähigkeit und Sinn dafür, wie die Ansichten seien, ob gesund oder krank, da die ganze Absicht nur dahin geht, das wechselseitige Verhältniss der Menschen zu einander nach allen Seiten hin zu ordnen, dass sie nämlich mindestens einer theilweisen, von diesem Gesetzgeber vorausgesetzten Glückseligkeit theilhaftig würden, so du ein derartig gestaltetes Gesetz findest, so wisse, dass dieses Gesetz eben blos legislativer Natur ist. Findest du aber ein Gesetz, dessen sämmtliche Anordnungen zwar auch Verbesserung der körperlichen Interessen, von denen so eben die Rede war, aber auch Verbesserung des Glaubens bezwecken, indem es sich nämlich zuvörderst und vor Allem angelegen sein lässt, gesunde Meinungen über Gott und Engel zu verbreiten, indem es sich bestrebt, die Menschen weise, einsichtig und aufmerksam zu machen, auf dass sie alles Sein in seinem wahren Wesen erkennen: dann wirst Du wissen, dass die Leitung von Gott ausgeht und dass dieses Gesetz göttlich sei[1]).«

Man sieht, dass sie in den Gesichtspunkten nicht differiren, sondern nur in der Anwendung der beiden gemeinsamen Gesichtspunkte auf die jüdische Religion.

Spinoza geht jetzt an die Bestimmung des höchsten

---

tutandam vitam et rempublicam tantum inservit, per divinam autem quae solum summum bonum, hoc est, Dei veram cognitionem et amorem spectat.

[1]) Maim. More Nebuchim II, Cap. 40.

Digitized by Google

Guts[1]), um dadurch seine spätere Behauptung, dass zur Erreichung dieses Gutes kein Ceremonialgesetz nöthig sei, vorzubereiten, und nirgends mehr als hier finden wir ihn in der Gedankenreihe der jüdischen Lehrer, Maimonides und Creskas.

Beide, sowohl Maimonides als Chasdai Creskas setzen das höchste Gut in der Liebe zu Gott genau wie Spinoza[2]).

Nach Maimonides aber kann eine solche Liebe zu Gott blos durch Erkenntniss erreicht werden, daher für ihn höchster Zweck die Erkenntniss ist. Selbst das sittliche Verhalten ist für ihn nur ein Vehikel zur Erkenntniss, nicht Zweck[3]).

Chasdai dagegen behauptet, diese Liebe könne im tugendhaften Menschen einen ebenso hohen Grad erreichen als in dem

---

[1]) Tract. Ibid. Ratio cur hanc legem voco divinam, est propter summi boni naturam, quam hic paucis, et quam clare potero, jam ostendam.

[2]) Für Chasdai vergl. meine Schrift: Don Chasdai Creskas S. 59. Für Maimonides Jesode Hathora, Cap. 2 Anfang.

[3]) Am belehrendsten ist in der Beziehung das Schlusskapitel des More Nebuchim. Maimonides rechnet die 4 Arten der menschlichen Vollkommenheiten aus, die des Besitzes, die des Leibes, die der Sitten und die der Erkenntniss. Dass ihm die ersten beiden als untergeordnet erscheinen, braucht nicht gesagt zu werden. Darauf aber äussert er sich über die andern beiden folgendermassen: »Denn die Sitten betreffen nur das Verhältniss des Menschen zu seinem Mitmenschen, so dass der sittlich Vollkommene durch seine Vollkommenheit nur gleichsam dem Nutzen der Menschen dient und deren Werkzeug wird. Denke Dir einen Menschen einsam und ausser Verbindung mit Anderen, so findest Du, dass alle seine Tugenden müssig ruhen, ohne Nutzen bleiben und ihn nicht im mindesten vervollkommenen .... Die vierte Art, die wahre menschliche Vollkommenheit, tritt dann ein, wenn der Mensch sich die geistigen Tugenden, d. h. die Einsicht in die metaphysischen Wahrheiten, erwirbt, und hierdurch zur richtigen Erkenntniss der göttlichen Dinge gelangt. Das ist der höchste Zweck, das, was den Menschen wahrhaft vollkommen macht, ihm allein angehört und die Unsterblichkeit sichert. Durch eine solche Erkenntniss wird der Mensch — Mensch.«

Digitized by Google

erkennenden. Darum ist die Glückseligkeit der Menschen nicht allein zu bestimmen je nach der Höhe der Erkenntniss, sondern auch je nach der Reinheit des Lebens, und der daraus entspringenden Liebe zu Gott, welche eben das höchste Gut, die Glückseligkeit des Menschen ausmacht[1]).

Spinoza steht auf Seiten Chasdai's in der scharfen Betonung der Liebe zu Gott als dem höchsten Gute, dagegen auf Seiten Maimonides', indem er diese Liebe zu Gott als identisch mit der Erkenntniss Gottes fasst. Chasdai ist sich der gefährlichen Consequenzen bewusst, welche ein solches Betonen der Theorie ohne genügende Rücksicht auf die Praxis haben kann.

Die Consequenzen, die Spinoza später daraus zieht, und die, wie wir an einer andern Stelle sehen werden, vor ihm schon Andere gezogen:

»Ist die spekulative Erkenntniss das höchste Gut, macht das die Glückseligkeit aus, wird durch sie die Seele unsterblich, so ist das Denken, das Forschen ein weit stärkeres Medium zur Erreichung der Glückseligkeit als das Befolgen der Gebote Gottes.«

Diese Consequenzen sind dem Chasdai deutlich und er spricht sie aus: »Diese Meinungen,« sagt er (dass die Seele durch Theorie glückselig und unsterblich wird), »haben sich nichtjüdische Philosophen ersonnen und es haben sich von ihnen bethören lassen auch jüdische Denker (Maimonides und seine Schule meint er), ohne zu überlegen und sich zu Gemüthe zu führen, wie sie damit die Mauern der Lehre einreissen und ihre Zäune zerstören, abgesehen davon, dass die Sache selbst keine Hände hat« (falsch ist)[2]).

Nachdem dann Creskas die Liebe zu Gott als Zweck der Lehre und des Lebens hingestellt, nachdem er dann gezeigt, dass allerdings je vollkommener ein Mensch ist, desto

---

[1]) Vgl. meine angeführte Schrift und die dort entwickelte Polemik gegen Maimonides, S. 56 und Folgende.

[2]) Or Adonai, Tr. 2, Abschn. 6, Cap. 1 (Wiener Edition S. 53b.)

Digitized by Google

grösser in ihm wird die Liebe zu Gott, fährt er fort: »Jedoch, da eine solche Liebe nur bei dem vollkommenen Menschen mit Nothwendigkeit eintritt, füge ich hinzu, dass die göttliche Lehre Liebe zu Gott einpflanzt in das Herz der Vollkommenen und auch der Unvollkommenen, die ihr Folge leisten. Denn es ist anderweitig schon dargethan, dass alle Menschen nach dem Guten streben, und darum ist es kein Zweifel, dass das absolut Gute (Gott) bei jedem Verständigen Gegenstand der Sehnsucht und der Liebe sein müsste. Sagt den Leuten, sie könnten ihren Begierden die Zügel schiessen lassen, sie könnten nach Ehre streben und nach Rache an ihren Feinden und nach Aufsammeln von Geld, nur hätten sie Alle einmal in der Woche das »Schema« (Höre Israel u. s. w.) zu beten, sie würden Alle aus Liebe Gott dienen. Es handelt sich aber darum, die Begierden zu zügeln, den Zusammenhang mit Gott zu einem dauernden zu machen, und das bewirkt allein die göttliche Lehre (mit ihrer ständigen Praxis). Er führt nun weitläufig aus, wie durch die Lehre Mosis das geleistet wird[1]).

Man sieht hier Folgendes. Auch Chasdai weiss, dass die Erkenntniss am besten die Liebe zu Gott fördert. Aber er will nicht, dass in einem Zeitalter vielleicht nur ein Paar Philosophen, die einer intellektualen Liebe zu Gott fähig sind, glückselig werden können, die Andern aber als misera plebs anzusehen seien. Darum behauptet er, dass die Seelenruhe, die durch Befolgung der Gottesgebote in jedem Menschen gewirkt wird, sie ebenso glückselig machen kann und sie ebenso zur Liebe Gottes führt wie die erhabenste Spekulation. Ich meine, dass die Lebenserfahrung für Chasdai und gegen die aristokratische Haltung des Maimonides und Spinoza spricht.

Doch, wie dem auch immer sei, hier trennen sich die Wege Spinoza's und Chasdai's. Schon gegen Ende des

[1]) Or Adonai, II, 6, 2 zu Anfange.

Digitized by Google

Mittelalters hatte die Maimonidische Ansicht für viele Juden die Consequenz, die Spinoza zieht. Wir werden darüber im nächsten Capitel reden. In diesem beschäftigen Spinoza die Fragen: »ob Gott nach natürlicher Einsicht als Gesetzgeber gefasst werden könne, und was die heilige Schrift über die natürliche Einsicht denkt« [1]).

Für die Beantwortung der ersten Frage geht er von der Definition dessen aus, was man Gottes Willen nennt. Er zeigt, dass die Unterscheidung zwischen Verstand und Willen Gottes nur rücksichtlich unserer Auffassung, nicht an sich richtig ist, mit andern Worten: Gottes Verstand und Gottes Wille sind der Wahrheit nach identisch [2]).

Diese Lehre tritt aufs bestimmteste bei Maimonides auf und ist nur in mancher Beziehung von Creskas konsequenter durchgeführt.

Maimonides, nach dessen Ansicht der jüdische Einheitsglaube unverträglich ist mit der Annahme, dass Verstand und Wille in Gott verschieden seien, sagt [3]): »Aus dem allen ergibt sich, dass selbst jene Attribute (nämlich Macht und Wille) nicht in Rücksicht auf ihn selbst, sondern in Beziehung auf seine Geschöpfe Gott beigelegt werden; daher behaupten wir, als Bekenner eines einig-einzigen Wesens, dass, so wie in seinem Wesen Nichts Besonderes liegt, womit er den Himmel, und wiederum ein Zweites, womit er die Elemente, und wiederum ein Drittes, womit er die geistigen Wesen erschaffen, ebensowenig in ihm etwas Besonderes enthalten ist, vermöge dessen er mächtig, und

---

[1]) Tract. IV, 221. Num lumine naturali concipere possumus Deum veluti legislatorem aut principem leges hominibus praescribentem. II quid sacra scriptura de lumine et lege hac naturali doceat.

[2]) Ibid. 23. Quid circa primum statuendum sit, facile deducitur ex natura voluntatis Dei, quae a Dei intellectu non nisi respectu nostrae rationis distinguitur, hoc est, Dei voluntas et Dei intellectus in se revera unum et idem sunt.

[3]) More Nebuchim I, 53.

Digitized by Google

wiederum etwas Besonderes, vermöge dessen er wollend, und wiederum ein Drittes, vermöge dessen er erkennend wäre.«

Wer sich davon überzeugen will, wie sehr dieser Gedankengang des Maimonides auch der des Spinoza ist, der darf blos die cogitata metaphysica da lesen, wo Spinoza gleichfalls die Einfachheit (simplicitas) Gottes auseinandersetzt, namentlich den Paragraphen, der überschrieben ist: »Wille und Macht Gottes« — hier fehlt, wohl zu beachten, auch die von Maimonides miterwähnte Macht nicht — »nach aussen genommen, unterscheiden sich nicht von seiner Erkenntniss«. Daselbst stossen wir auch auf die Maimonidischen Beispiele[1]).

Dasselbe lehrt Chasdai, nur dass er zugleich näher erörtert, wie er sich die Einheit des Verstandes und des Willens in Gott denkt. Wir verweisen, um nicht unsere Schrift abschreiben zu müssen, auf unsere von Chasdai's Lehren gegebene Darstellung[2]).

In Spinoza's Beantwortung der zweiten Frage, was die heilige Schrift über die natürliche Einsicht denkt, sagt er von der natürlichen Einsicht aus, dass sie ganz allein uns lehre, Gott weise zu fürchten, d. h. ihm mit wahrer Verehrung zu dienen. Ferner: »das natürliche Wissen lehrt Sittenlehre und wahre Jugend« u. s. w.[3]). Er bringt

---

[1]) Cog. metaphys. Pars II, cap. V, VI, VII, VIII. Cap. VIII § 2 ist überschrieben: voluntatem et potentiam Dei quoad extra non distingui ab ejus intellectu. Cap. VI § 3 sagt er: Nec desunt theologi qui sentiunt, Judaeos hac de causa, nempe quod Deus sit vita et a vita non distinguatur, quum jurabant, dixisse חַי יהוה vivus Jehova, non vero חַי vita Jehovae, ut e. c. t. Ich weiss keinen Theologen ausser Maimonides, der das vorgetragen. Siehe Jesode Hathora 2, 10: ולפיכך אומר חַי פרעה ואין אומר חַי ה' אלא חַי ה'. Aber es ist Spinoza's Gewohnheit, wo er Maimonides benutzt, ihn entweder gar nicht oder nur umschreibend zu nennen.

[2]) Vgl. unsere Schrift: Don Chasdai Creskas, (Breslau 1866). S. 68.

[3]) Tract. IV, 38—48. Quibus sane verbis clarissime indicat quod

Digitized by Google

mehrere Schriftbeweise, unter andern auch eine Paulinische Stelle (Römerbrief 1, 20), welche besagt, dass »die Verborgenheiten Gottes von den Anfängen der Welt an in seinen Creaturen durch die Erkenntniss angeschaut werden, so auch seine Kraft und Göttlichkeit, also dass ihnen keine Ausflucht (Entschuldigung mit Nicht-Wissen bleibt«[1]). Das ist ein handgreiflicher Widerspruch mit dem, was Spinoza später auseinandersetzt, dass das Licht der Vernunft nicht ausreicht, uns die Pflicht der Obedienz gegen Gott zu lehren[2]). Wie sehr Spinoza diesen Widerspruch gefühlt, beweist der Umstand, dass er dort noch einmal die Paulinische Stelle in einer Anmerkung bespricht, und während er sie hier in ihrer Wörtlichkeit als Stütze für seine Ansicht gebraucht, dort von ihr sagt, dass sie »more humano« d. h. nur als eine Accomodation an gewöhnliche Vorstellungen, zu fassen sei.

Das fünfte Capitel des Traktats.

Ueber den Grund, weshalb Cerimonien eingesetzt wurden und von dem Glauben an die Erzählungen (in der Schrift), in welcher Beziehung und für welche Menschen er nothwendig sei.

Wir haben im Früheren schon angedeutet, dass die Lehre des Spinoza »die Verbindlichkeit des Cerimonialgesetzes habe für die Juden nach Zerstörung des jüdischen Reiches aufgehört,« eine Lehre, deren Erörterung der Hauptheil dieses Capitels gewidmet ist[3]), nicht von Spinoza als

---

sola sapientia sive intellectus nos doceat Deum sapientes timere hoc est vera religione colere.

[1]) Ibid. 47.

[2]) Tract. XVI, 52 Text und Anmerkung.

[3]) Tract. V, Anfang: .... certum est, eas (cerimonias) ad legem divinam non pertinere adeoque nec etiam ad beatitudinem et virtutem nihil facere ... proptereaque non nisi stante eorum (Hebraeorum) imperio ullius usus esse potuisse.

Digitized by Google

dem Ersten vorgetragen worden, sondern dass er auch darin jüdische Vorgänger hatte.

Wir erkennen das aus einer polemisch gehaltenen Stelle des Zemach ben Salomo, Enkel des berühmten Simon ben Zemach Duran (Raschbaz), der in seinen gesammelten Responsen[1]) Folgendes schreibt:

(Es heisst in der Schrift Deuteron. 4, 14) »Mir aber befahl Gott um diese Zeit Euch zu lehren Satzungen und Rechte, dass Ihr sie übet in dem Lande, in welches Ihr geht, um es zu besetzen.« Die Schrift drückt sich aus: »damit Ihr sie übet im Lande,« weil viele Gebote Israel befohlen wurden für Palästina, die nicht ebenso ausserhalb des Landes gelten, und in Bezug auf diese lediglich in Palästina zu erfüllenden Gebote heisst es »dass Ihr sie übet im Lande.« Nicht aber wie sich irren die Irrenden, die in ihrem Glauben Wahnwitzigen, die gegen Gott Abfall predigen und sagen, dass alle Gebote nur gelten für's Land (Palästina), keines aber ausserhalb desselben.«

Man ersieht aus dieser Stelle, dass in jüdischen Kreisen das hier Vorgetragene nicht neu war. Zugleich aber ersieht man aus dem ganzen Zusammenhange des Responsum's, dass in erster Linie nicht die eine oder die andere Schriftstelle, sondern die philosophische Behauptung, Unsterblichkeit und ewige Seligkeit stamme allein aus der Theorie, die Quelle war, aus der allmälig die Geringschätzung aller Gottesverehrung durch äusserliche Handlungen geflossen war.

Bei dieser Gelegenheit können wir aber Spinoza nicht frei sprechen von einem Verfahren, das seiner nicht ganz würdig ist. Er stellt die Ansicht auf, dass die Cerimonien nur die zeitliche Wohlfahrt bezweckten, die Seligkeit aber lediglich durch Befolgung der, wie wir sagen könnten,

---

[1]) יכין ובועז Theil I, Resp. 134.

Digitized by Google

allgemeinen Religion erreicht würde[1]). Es fällt ihm nicht schwer, dafür Schriftbeweise zu bringen. Unter anderen Gewährsmännern wird Jesaias angeführt, der im 58. Capitel Seligkeit verheisst für Nächstenliebe und Wohlthätigkeit, nicht aber für Erfüllung von Cerimonialgeboten. Störender Weise aber führt Jesaias unter den einzelnen Zügen eines gottgefälligen Lebens, dem nach Ansicht des Propheten der selige Lohn nicht entstehen kann, auch die Heiligung des Sabbat mit auf. Sofort macht Spinoza eine allerdings geistreiche, aber von ihm selbst schwerlich für richtig gehaltene künstliche Auslegung der Stelle, die kein Rabbiner hätte wagen dürfen, ohne von ihm mit der Bemerkung abgefunden zu werden: Rabbini namque hoc loco delirant[2]).

Noch weniger zu entschuldigen ist jener gehässige und ungeschichtliche Satz: »Dass aber die Pharisäer nach Zerstörung des Reiches die Gesetze oder wenigstens einen grossen Theil derselben beibehalten haben, das thaten sie mehr aus Gegnerschaft gegen die Christen als um Gott zu gefallen«[3]).

Ich will absehen, dass er für Rabbinen Pharisäer sagt, die ein Talmudkundiger, wie Spinoza, nicht für durchaus identisch gehalten haben kann, aber kann Spinoza wirklich geglaubt haben, dass die Rabbinen von der Unverbindlichkeit des Sabbat, der Speisegesetze u. s. w. überzeugt waren und sie dennoch aufrecht erhalten hätten? Bietet selbst das neue Testament, das Verhalten Christi gegenüber dem

---

[1]) Siehe die folgende Note.

[2]) Tract. Ibidem 10: Sed ad nostrum propositum revertamur et alia Scripturae loca, quae pro ceremoniis nihil praeter corporis commoda et pro sola lege divina universali beatitudinem promittunt, in medium proferamus. Inter prophetas nemo clarius quam Esaias hoc docuit. Und nun folgt das im Text besprochene Capitel des Jesaias.

[3]) Ibid. 14: Quod autem Pharisaei post amissum imperium eas aut saltem magnam earum partem retinuerint, id magis animo Christianis adversandi quam Deo placendi fecerunt.

Digitized by Google

Gesetze, zu dieser Annahme einen Anhalt? Wer die Rabbinen liest, der kann sich jede Meinung von ihnen bilden, nur gerade die nicht, dass sie Heuchler gewesen seien.

Mit solchen Gesichtspunkten ausgerüstet kann Spinoza denn auch nicht anders als den Zweck der Cerimonien verkennen und falsch bestimmen.

Er drängt ihnen sämmtlich den Zweck auf »damit die Menschen Nichts aus eigener Freiheit, sondern Alles nach dem Befehle eines Anderen thäten und durch beständige Handlungen und Betrachtungen ohne Unterlass bekennen sollten, dass sie nicht von sich selbst, sondern von einem Andern abhingen. Aus diesem allen gehe sonnenklar hervor, dass die Cerimonien zur Seligkeit Nichts beitragen, und dass die des alten Testamentes, ja das ganze Gesetz Mosis, auf weiter Nichts als auf die Regierung der Hebräer und folglich nur auf körperliche Vortheile abgezielt habe«[1]).

Dass die Cerimonien an sich nicht selig machen, lehrt Maimonides so gut wie Spinoza[2]). Dass sie nur Erinne-

---

[1]) Ibid. Hic igitur scopus cerimoniarum fuit, ut homines nihil ex proprio decreto, sed omnia ex mandato alterius agerent et continuis actionibus et meditationibus laterentur, se nihil prorsus sui, sed omnino alterius juris esse. Ex quibus omnibus luce clarius constat, ceremonias ad beatitudinem nihil facere, et illas veteris testamenti, imo totam legem Mosis nihil aliud quam Hebraeorum imperium, et consequenter nihil praeter corporis commoda spectavisse.

[2]) Fast der ganze dritte Theil des More Nebuchim ist der Untersuchung des Zweckes gewidmet, den die mosaischen Gebote haben. Er bespricht auch die auffallendsten, diejenigen, von denen es schwer ist, zu sagen, inwiefern sie zum Seelenheil beitragen können, und sucht in ihren Grund einzudringen. Das fällt ihm aber nicht ein, zu sagen, dass die Uebung einer Cerimonie als solcher die Seligkeit bewirken könne. Alle misst er an dem einen Maasse, inwiefern sie beitragen können zu den drei Zielpunkten der Lehre, von denen schon oben die Rede war, nämlich entweder 1. eine Glaubensmeinung einzuprägen, oder 2. die Sittlichkeit zu fördern, oder 3. die socialen Verhältnisse zu verbessern. Siehe ausser dem früher Angeführten More III, 28.

Digitized by Google

rungsmittel seien, ist auch die Ansicht aller erleuchteten Rabbinen. Konnten sie doch die Aeusserung der Schrift selbst nicht übersehen, die in Bezug auf die Schaufäden (4. B. Mosis 15, 37) sagt: »Damit, wenn Ihr sie seht, Ihr Euch erinnert aller Gebote des Herrn und sie befolget und Ihr nicht nachgeht Euern Herzen und Euern Augen, denen Ihr nachbuhlt, damit Ihr Euch erinnert all meiner Gebote und Ihr heilig seid Euerm Gotte.«

Kann aber ein Gesetz wirklich als ein blos bürgerliches bezeichnet werden, welches sich mindestens ebenso häufig als auf Handlungen auf Gesinnungen bezieht? Es dürfte schwer sein, nachzuweisen, dass z. B. folgende Gebote »Ihr sollt heilig sein, denn Ich der Ewige Euer Gott bin heilig,« oder »Du sollst nicht Gelüsten tragen u. s. w.«, oder »Hasse deinen Bruder nicht im Herzen,« oder »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst,« oder »Dem Tauben sollst du nicht fluchen und dem Blinden keinen Anstoss in den Weg legen,« oder »Wenn du begegnest dem Ochsen deines Feindes oder seinem Esel, so musst du ihn ihm zurückbringen,« oder »Du sollst nicht ausliefern den (ausländischen) Sklaven an seinen Herrn, wenn er sich zu dir flüchtet« und kaum zu zählende andere Gebote lediglich politische und »auf körperliche Vortheile« bezügliche Anordnungen seien.

Viel geschichtlicher und wissenschaftlicher als Spinoza verfahren hier die Rabbinen. Auch sie wissen, dass ein grosser Theil der Gesetze Mosis rein politischer Natur sind und lediglich auf den von ihm construirten jüdischen Staat sich beziehen. Sie sind daher nach ihrer Ansicht für unsere Verhältnisse unverbindlich. Aber dass das »ganze Gesetz Mosis« diesen Charakter habe, kann doch nur im Unmuthe und im Eifer der Polemik als wissenschaftliches Ergebniss hingestellt werden.

Bei seiner Ansicht über die Cerimonien stört ihn nur ein wenig der Umstand, dass es ja auch dem Christenthume an solchen nicht fehlt. Sie müssen aber, meint er,

Digitized by Google

aus einem andern Gesichtspunkte aufgefasst werden. Indess ist es wohl sein ganz specieller und nicht der christliche Gesichtspunkt, wenn er von der Taufe, dem Abendmahle u. s. w. sagt, »dass sie blos äusserliche Zeichen der allgemeinen Kirche seien, dagegen nichts zur Seligkeit beitragen, noch etwas Heiliges in sich enthalten«[1]).

Bei der Untersuchung der Frage, zu der Spinoza jetzt übergeht, »für welche Menschen und in welcher Weise der Glaube an die in der heiligen Schrift enthaltenen Geschichten nothwendig sei,« ist theilweise Benutzung, theilweise Polemik.

Auch Maimonides spricht über den Werth der biblischen Erzählungen[2]) und ebenso Chasdai[3]). Genau in derselben Weise wie Spinoza zeigt Maimonides, dass die Schrift, da sie auch von Kindern, Frauen und dem gewöhnlichen Volke verstanden sein wollte, ihre Lehren nicht in philosophischer Fassung vortragen durfte. Ja, Spinoza bedient sich dabei derselben Ausdrücke und derselben Gleichnisse[4]).

Dagegen ist Spinoza's Bemerkung, dass nicht alle Geschichten nothwendig noch erbaulich seien, eine polemische Wendung gegen Maimonides, der seine Betrachtung über den Werth der biblischen Geschichten mit den biblischen

---

[1]) Tract. V, 32.

[2]) More III, 50.

[3]) Creskas, Or Adonai II, 6, 2.

[4]) Spinoza vergleicht das ehemalige Israel mit Säuglingen, denen nur Milchkost vorgesetzt werden durfte. Er sagt (Tract. XII, 3): primis Judaeis religio tamquam lex scripta tradita est, nimirum quia tum temporis veluti infantes habebantur. Maimonides sagt (More 1, 33): »Und es verhält sich hiermit, wie mich dünkt, wie wenn Jemand einen Säugling mit Weizenbrodt, Fleisch und Wein nährte, wodurch er ihn unvermeidlich tödten würde.« Vollständig ausgeführt ist das Bild vom Säugling More III, 32. Der Ausdruck Spinoza's viri, mulieres, pueri, alle können gehorchen, aber nicht alle weise sein (XIII, 16), in der Anwendung, den er davon macht, erinnert jeden Kundigen an Maimonides וללמוד אותה הנערים והנשים וכל העם (More I, 33).

Digitized by Google

Worten schliesst: »Denn es ist nichts Leeres und Inhaltloses darin«[1]).

Ich komme jetzt auf eine Stelle, in welcher Spinoza mit Recht gegen Maimonides eifert, aber doch zwei Punkte, ich weiss nicht, ob mit Absicht oder unabsichtlich, übersieht. Den Satz der alten Talmudlehrer: »Die Frommen der übrigen Nationen haben Antheil an der zukünftigen Welt« schränkt Maimonides dahin ein, dass sie nur dann »fromm« heissen, »wenn sie die 7 noachidischen Gebote erfüllen und zwar in dem Glauben, sie seien dem Moses von Gott geoffenbart.« Die Einschränkung des Maimonides ist in der That eine sonderbare und willkührliche. Aber hat Spinoza übersehen, dass Maimonides mit diesem seinem einschränkenden Zusatze, dass sie an die Offenbarung durch Moses glauben müssen, allein steht, und dass der kundigste Quellennachweiser des Maimonides sagt: »Es scheint mir, dass unser Lehrer (M.) dies aus eigener Meinung hinzufügt,« d. h. er wisse dafür keine talmudische Belagstelle? Das Judenthum aber ist auch mit einem so grossen Lehrer wie Maimonides nicht identisch und muss diese seine Einschränkung als eine selbstgemachte zurückweisen.

Dabei ist der Stelle[2]) noch das Unglück widerfahren,

---

[1]) Spinoza sagt (Tract. V, 41): Verum hic notandum, nos quum dicimus, notitiam historiarum vulgo summe esse necessarium, non intelligere notitiam omnium prorsus historiarum, quae in sacris litteris continentur, sed tantum earum, quae praecipuae sunt et quae solae sine reliquis doctrinam, quam modo diximus, evidentius ostendunt hominumque animos maxime movere possunt. Maimonides dagegen sagt (More III, 50 Schluss): »Jedes Mal, wenn Du den Grund nicht weisst, warum irgend eine Geschichte im Pentateuch erzählt worden ist, war dennoch dafür ein wichtiger Beweggrund vorhanden, und auf das Alles kann man den Grundsatz anwenden: »Denn es ist nicht ein vergeblich Wort an Euch« (Deuteron. 32, 57), »und ist es vergeblich, so liegt das an Euch.« Letztere Worte sind erklärender Zusatz der alten Lehrer.

[2]) Die Stelle ist besprochen Tract. V, 47 bis Ende.

Digitized by Google

dass ein sinnentstellender Druckfehler sich in sie eingeschlichen hat. In der editio princeps des grossen Werkes von Maimonides, des »Mischneh-Thora,« in welcher unsere Stelle vorkommt, heisst es richtig: »Wer blos aus eigenem Verstande diese 7 Gebote übt, gehört nicht zu den Frommen, »sondern« zu den Weisen der Völker,« während in den jetzigen Ausgaben durch Umwandlung von zwei Buchstaben[1]) der Sinn hineingekommen ist: gehört nicht zu den Frommen »noch auch« zu den Weisen der Völker.

Wir wollen Spinoza nicht dafür verantwortlich machen, dass er diesem Druckfehler gemäss die herbere Form des Maimonidischen Ausspruches urgirt, obwohl es auffallend ist, dass er, der bei dieser Gelegenheit den Joseph ben Schemtob citirt[2]), in dessen nur wenige Quartseiten starken Büchlein nicht auf die richtige Fassung geführt worden ist. Dort ist die Stelle nämlich so wie in der editio princeps angegeben.

Ich gestehe, dass ich für meine Person überzeugt bin, Spinoza sei nicht der Mann gewesen, um bei gutem Willen so etwas zu übersehen, vielmehr hat ihn hier etwas Anderes geleitet.

Er wollte eigentlich gegen diejenigen sprechen, die das natürliche Licht der Vernunft geringschätzig behandeln, wo es die Seligkeit gilt. Das ist aber weder Maimonides noch die Maimonidische Schule. Wirft er ihm ja umgekehrt vor, da wo er sich mit ihm auseinandersetzt, dass er die Schrift zur Sklavin der Vernunft mache[3]). Maimonides ist hier blos der Sack, auf den er schlägt, und er war so glücklich, auf diesem Sacke den Staubflecken zu entdecken,

---

[1]) Statt ואינן muss es heissen אבל.

[2]) Ibid. § 48 citirt er Kebod Elohim von R. Joseph Sohn Schemtob.

[3]) Tract. XV, 4: Primus, qui inter Pharisaeos (eine merkwürdige Bezeichnung für Maimonides) aperte statuit Scripturam rationi esse accommodandam, fuit Maimonides.

Digitized by Google

auf den er, ohne auffallend zu werden, schlagen könne. Andere sind es, die er treffen will und trifft.

Es verlohnt sich der Mühe, um das zu finden, die Stelle im Zusammenhange zu lesen.

Das sechste Capitel des Traktats.

Ueber Wunder.

So wenig sich sagen lässt, dass Maimonides und seine Nachfolger (Gersonides und Creskas) mit Spinoza die Möglichkeit der Wunder ausdrücklich in Abrede gestellt, so sehr sind es doch fast durchgängig Maimonidische und Gersonidische Daten, mit denen Spinoza hier arbeitet.

Sowohl Maimonides als auch Gersonides sind bestrebt, das Wunder selbst als Naturgesetz hinzustellen, die Wunder der Schrift nach Kräften wegzuerklären oder natürlich zu deuten, dem Wunder vor allem seine Beweiskraft für den Glauben zu nehmen.

Schon in der allgemeinen Charakteristik des Traktats hatte ich Gelegenheit genommen, zu bemerken, dass in diesem Capitel Spinoza bisweilen fast wortgetreu den Maimonides benutzt, indem ich zum Vergleiche zwischen diesem Capitel und dem im More Nebuchim II, 28 und 29 Gelehrten aufforderte. Leicht liessen sich die oben angeführten Stellen noch vermehren[1]).

Um aber auch demjenigen, der nicht sorgfältig ver-

---

[1]) Tract. VI, 42 heisst es: »Psalmo 147 vers. 18 vocatur illa venti naturalis actio et calor quo pruina et nix liquescunt; verbum Dei.« Maimonides sagt (More II, 48): »Und sprechend von natürlichen Dingen, welche beständig ihrem Laufe folgen, wie z. B. vom Schnee, welcher schmilzt, wenn die Luft warm ist, und vom Meerwasser, welches erregt ist, wenn der Wind bläst, drückt sich die Schrift aus (Ps. 147, 18): Er schickt sein Wort und lässt sie schmelzen.« Man beachte Gleichheit des Gelehrten und Identität des Beispiels, vergleiche überhaupt zu dem Capitel de miraculis auch noch dieses 48. Capitel des II. Theiles des More.

Digitized by Google

gleicht, eine Vorstellung zu geben von der eigentlichen Meinung des Maimonides, mögen hier ein Paar Aeusserungen des Maimonides folgen. So sagt er an einer Stelle[1]): »Aber was du beständig bei den Lehrern findest und was ein fundamentaler Grundsatz ist, aus welchem jeder Mischna- und Talmudlehrer Argumente zieht, das ist, dass gemäss dem Schriftworte: »Nichts Neues unter der Sonne« (Prediger 1, 9) »keine Erneuerung statthaben wird auf irgend eine Weise und durch welche Ursache das auch sei.« Später drückt er sich folgendermassen aus[2]): »Wenn ich gesagt habe, dass Nichts seine Natur verändert, in der Weise dass es in diesem veränderten Zustande verharrt, so geschah das einzig, um meinen Vorbehalt zu machen im Punkte der Wunder. Denn, obgleich der Stock des Moses sich in eine Schlange gewandelt und das Wasser in Blut, ohne dass das Resultat einer natürlichen Ursache gewesen wäre, so dauerten diese Umstände und andere ähnliche nicht, so dass sie keinesweges eine andere Natur wurden, und man hat (nämlich die früheren Lehrer) im Gegentheil gesagt: »Die Welt folgt ihrem gewohnten Gange.« Das ist meine Meinung und was man glauben muss. In Wahrheit haben die Lehrer über die Wunder in einer ausserordentlichen Weise sich ausgedrückt.... Aber die Idee, die sie haben ausdrücken wollen, ist diese: dass die Wunder gewissermassen gleichfalls in der Natur liegen... Wenn dem so ist, so gibt das eine hohe Meinung von dem Verfasser dieser Stelle (in welcher nämlich das andeutungsweise ausgedrückt ist) und zeigt uns, dass er es ausserordentlich schwierig fand, dass eine physische Disposition nach der Schöpfung geändert werden könnte, oder dass ein anderer göttlicher Wille (als der, welcher sich bereits im Naturgesetze ausdrückt), hätte hinzukommen können, nachdem Alles bereits fixirt worden war.«

---

[1]) More II, 29.
[2]) Ibidem.

Digitized by Google

Eine Folge der Unbehaglichkeit, die Maimonides offenbar gegenüber dem Wunder empfindet, ist dann sein Bestreben, eine Anzahl Wunder wegzudeuten, zahlreiche Schriftstellen des in ihnen liegenden Wunderbaren zu entkleiden und sie als rhetorische und poetische Darstellungen hinzustellen.

Man wird nach dieser Seite hin Mühe haben, in diesem Capitel des Spinoza ein Neues zu finden, das nicht Maimonides schon erörtert hätte entweder in den angeführten Capiteln oder anderswo[1]).

Namentlich aber heben wir hervor, dass auch Maimonides so gut wie Spinoza dem Wunder die Beweiskraft für den Glauben abspricht. So sagt er an einer Stelle: »An Moses glaubten die Israeliten nicht etwa wegen der Zeichen, die er gethan, denn wer auf Grund von Zeichen (Wundern) glaubt, in dessen Herzen lebt das Bedenken, dass das Wunder verrichtet sein könnte auf heimlichem Wege und durch Zauberei«[2]).

So hatte Spinoza an Maimonides auch in der Ansicht seinen Vorgänger, dass das Wunder nicht das geeignete Mittel sei, um zweifellosen Glauben zu erzeugen[3]).

---

[1]) So vergleiche, was Spinoza Tract. VI, 47 von der Erweckung des Knaben durch Elisa sagt, mit dem, was Maimonides (More I, 42) im Namen der Andalusischen Weisen, seiner Landsleute, von der Erweckung des Kindes durch Elias vorträgt.

[2]) Jesode Hathora 1, 8: משה רבינו לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה שהמאמין על פי האותות יש בלבו דופי שאפשר שיעשה חאות בלט וכשוף.

[3]) Spinoza sagt (Tract. VI, 6: nos ex miraculis nec essentiam nec existentiam et consequenter nec providentiam Dei posse cognoscere, sed haec omnia longe melius percipi ex fixo et immutabili naturae ordine.

Digitized by Google

Das siebente Capitel des Traktats.

Von der Schriftauslegung.

In diesem Capitel, dem selbstständigsten und bahnbrechendsten des ganzen Buches, leitet Spinoza zu derjenigen Methode der Schrifterklärung an, die in den Hauptzügen als die heute anerkannte und herrschende bezeichnet werden muss, ohne dass wir darum behaupten wollen, dass er selbst, aller Tendenz vergessend, sie stets getreulich befolgt hätte.

Es ist nicht die Aufgabe dieser meiner Schrift, dieselbe zu skizziren, sondern nur auf die geschichtlichen Bezüge aufmerksam zu machen, die hier sich finden.

Nachdem Spinoza gezeigt hat, wie man seiner Meinung nach sich vor irrthümlicher Auslegung schützen könne, fährt er folgendermassen fort[1]): »Ich gestehe, dass diejenigen noch einen grösseren Grad von Sicherheit (in der Auslegung) haben, wenn es anders solche Leute gibt, welche eine sichere Ueberlieferung davon oder eine wahre Erklärung, von den Propheten selbst hinterlassen, besitzen, wie die Pharisäer glauben, oder, diejenigen, welche einen Priester haben, der in der Schriftauslegung unfehlbar ist, wie die Römisch-Katholischen vorgeben.« Selbstverständlich bestreitet er die Zuverlässigkeit Beider. Es ist aber nicht ohne Interesse, auf die Worte zu achten, in denen er die rabbinisch-traditionelle Ausdehnung als unzuverlässig bezeichnet[2]). »Eine solche Tradition,« sagt er, »muss uns also sehr verdächtig sein, und ob wir gleich auch für unsere Methode eine gewisse Tradition der Juden als unverfälscht vorauszusetzen gezwungen sind, nämlich die Bedeutung der

---

[1]) Tract. VII, 38.

[2]) Ibid. 40: Quare talis traditio nobis admodum debet esse suspecta; et quamquam nos in nostra methodo Judaeorum traditionem aliquam ut incorruptam cogimus supponere, nempe significationem verborum linguae Hebraicae, quam ab iisdem accepimus, de ille tamen dubitamus, de hac autem minime. Nam nemini unquam ex usu esse potuit, alicujus verbi significationem mutare, at quidem non raro sensum alicujus orationis.

Digitized by Google

Wörter der hebräischen Sprache, die wir von ihnen erhalten haben, so haben wir zwar Zweifel an jener, an dieser aber durchaus nicht. Denn Niemanden konnte es jemals frommen, die Bedeutung eines Wortes zu verändern, wohl aber nicht selten den Sinn einer Rede. Ja es wäre auch sehr schwer auszuführen«.

Der Einwand, den sich Spinoza hier selbst macht, indem er Tradition von Tradition unterscheidet (die traditio significationis verborum von der traditio sensus orationis) ist offenbar eine Antwort auf ein im Talmud vorkommendes Argument für die Tradition, das dort folgendermassen gefasst ist:

Ein Heide kam zu Sammai mit der Frage: Wie viel Lehren (Quellen der religiösen Erkenntniss und Praxis) habt Ihr? worauf ihm Jener entgegnete: Zwei, eine geschriebene und eine mündliche. Da meinte der Heide: An die geschriebene glaube ich, nicht aber an die mündliche. Nimm mich in's Judenthum auf unter der Bedingung, dass Du mich blos in der schriftlichen Lehre unterrichtest.

Da ward Sammai verdriesslich und hiess ihn gehen. Er kam zu dem sanfteren Collegen des Sammai, dem Hillel, mit derselben Frage und demselben Vorschlage. Dieser begann auch ruhig seinen Unterricht, als habe er gegen diesen Vorschlag Nichts einzuwenden. Am ersten Tage lehrte er ihn das Alphabet in der richtigen Reihenfolge und mit der richtigen Deutung der Zeichen, am andern aber kehrte er die Reihenfolge um und ebenso die Deutung der Zeichen. Da meinte Jener: Gestern hast Du mir ja die Bedeutung der Zeichen anders angegeben? So, antwortete Hillel, also Du verlassest Dich auf mich in Bezug auf die Deutung der Buchstabenzeichen (die ich ja nur aus Ueberlieferung habe), warum willst Du da nicht auch in Bezug auf Anderes auf die mündliche Ueberlieferung Dich verlassen?[1])

[1]) Talmud babli Sabbat 31a.

Digitized by Google

Wir glauben nicht, dass Spinoza, indem er einem ähnlichen wie dem Hillel'schen Einwande hier begegnet, in erster Linie gerade an den Talmud gedacht habe. Vielmehr ist es mir nicht zweifelhaft, wie ich schon oben kurz berührt, dass er die Forschungen Asaria de Rossi's kennt, der in seinem »Imre Bina« auf diese talmudische Erzählung hinweist[1]). Es wäre ja auch merkwürdig, wenn Spinoza das Buch des Asaria, das noch nicht hundert Jahre vor ihm erschienen war (1573 und 1575), das einen Geist athmet, der von dem mittelalterlichen so sehr verschieden ist, das die Rabbinen in Saphet zu einem Bannstrahle, die in Mantua wenigstens zu einem Verbote, es vor dem 25. Lebensjahre zu lesen, veranlasste, und was die Hauptsache ist, das für Spinoza so benutzbar war, nicht hätte kennen und benutzen sollen. Bei aller Achtung vor der Gelehrsamkeit des Spinoza, so viel als er sich bisweilen scheinbar aus erster Hand und erster Quelle langt, konnte er sich kaum langen. Welche Fundgrube für kleine Notizen war Asaria mit seiner horrenden Gelehrsamkeit für einen Forscher wie Spinoza!

Ich will es dahin gestellt sein lassen, ob er nicht aus ihm den Nachweis des Elias Levita kennt, dass die Vokal- und Accentzeichen der Hebräischen Sprache erst spätere Einführungen sind, da er für diese Behauptung Beide nicht citirt[2]). Aber im Beginne des zehnten Capitels seines Traktats kennt Spinoza die Ueberlieferung Philo's, dass Jojachin Psalm 88 und Psalm 89 verfasst habe, achtet er auf die Bedeutung der Namen von Jojachin's Kindern, vergleicht er für die Nachkommen des Jechonia mit dem

---

[1]) Meor Enajim, Imre Bina, Trakt. II, Cap. 1 ed. Cassel S. 196.

[2]) Spinoza, tract. VII, 52. Er sagt: Antiqui autem sine punctis (h. e. sine vocalibus et accentibus) scripserunt, ut ex multis testimoniis constat, als hätte er es zuerst gefunden. S. Meor Enajim, ed. Cassel S. 470, als die Ansicht Levita's, wenn auch nicht acceptirt, doch gut auseinandergesetzt ist.

Digitized by Google

hebräischen Texte die Septuaginta, lauter Dinge, die in dei Rossi zu finden sind[1]). Ich kann ihm freilich nicht beweisen, dass er die Notizen aus dei Rossi hat, aber es ist mir sonst die Bekanntschaft Spinoza's mit Philo nirgends aufgestossen.

Doch zurück zu unserem Capitel. Hier nimmt Spinoza Gelegenheit, die Maimonidische Interpretationsmethode, welche in die Schrift hineinträgt, als unbrauchbar abzuweisen[2]). Er ist in dieser Beziehung in vollem Rechte, wenn er auch die Aeusserung des Maimonides »er fliehe nicht vor der Meinung des Aristoteles, dass die Welt nicht angefangen habe aus Rücksicht auf die Schriftlehre, da die Worte der Schrift wohl auch eine Deutung zuliessen, die sich mit der Ewigkeit der Welt vertrüge,« über Gebühr ausbeutet und sie dadurch in ein übertrieben gehässiges Licht setzt. Spinoza wäre einigermassen in Verlegenheit gekommen, wenn er das ganze Capitel des Maimonides und nicht bloss die eine Stelle ausgeschrieben und citirt hätte. Maimonides traut allerdings der Schrift nicht leicht zu, dass sie etwas lehren könne, was die Spekulation als falsch nachweist. Dogmatisch in Beidem, im Glauben an die Bibel und im Glauben an die Philosophie, zweifelt er nicht, dass der Sinn der Texte da bildlich genommen werden müsse, wo die Wörtlichkeit gegen Bewiesenes streitet. Aber er sagt ausdrücklich, dass es einen Standpunkt gebe — und er deutet auf einen dem spätern Spinozistischen verwandten hin — der mit der Bibel sich nicht ausgleichen lasse. Seine Worte sind: »Aber wenn man behauptete, dass die Welt so ist »aus Nothwendigkeit,« so müsste man Fragen thun, aus denen sich nicht herauskommen liesse, es sei denn durch schimpfliche Antworten, welche

[1]) Spinoza Tractat X, Anfang, Text und Anmerkung. Dei Rossi, Meor Enajim, Imre Bina (Jeme Olam) Cap. 39 ed. Cassel S. 321 ff. Ebenso Ibid. cap. 32 S. 283.

[2]) Tract. VII, 75—87.

Digitized by Google

in sich die Fälschung und Zerstörung desjenigen wörtlichen Sinnes der Bibel enthielten, in Bezug auf welche es keinem Verständigen zweifelhaft ist, dass es eben der wörtliche Sinn der Bibel sei[1]).« Man sieht, eine wächserne Nase ist auch für Maimonides das Schriftwort nicht, wie man durch das Citat des Spinoza und die Beleuchtung desselben glauben könnte.

Indess ist auch so noch der Tadel gerecht und die Maimonidische Methode muss in der Beziehung als veraltet bezeichnet werden.

Das achte, neunte und zehnte Capitel des Traktats.

Untersuchungen über Abfassungszeit und Verfasser des Pentateuch und der anderen alttestamentlichen Bücher.

Diese Capitel, die Spinoza's Untersuchungen über Abfassungszeit und Autoren der biblischen Bücher enthalten, sind in ihren Resultaten selbstverständlich dem Spinoza eigenthümlich.

Aber nach seiner eignen Darstellung ging die Anregung dazu von einer Aeusserung Ibn-Esra's in dessen Pentateuchkommentare aus, die er benutzt und weiter führt, namentlich durch Vermehrung von Beispielen[2]).

Wem aber durch die Worte Spinoza's[3]): »Hiermit haben wir die Meinung Ibn-Esra's und die von ihm zur Bekräftigung derselben angeführten pentateuchischen Stellen erklärt. Aber er hat weder Alles noch auch das Bedeut-

---

[1]) More Nebuchim II, 25.

[2]) Tract. VIII, 4: Et hac de causa Aben Hezra, liberioris ingenii vir et non mediocris eruditionis, et qui primus omnium, quos legi, hoc praejudicium animadvertit, non ausus est mentem suam aperte explicare, sed rem obscurioribus verbis tantum indicare, quae ego hic clariora reddere non verebor, remque ipsam evidenter ostendere.

[3]) Ibid. 14: His Aben Hezrae sententiam explicuimus, ut et loca Pentateuchi, quae ad eandem confirmandam adfert. Verum enim vero nec omnia nec praecipua notavit.

Digitized by Google

samste angemerkt,« die Meinung entsteht, als ob alles Andere, später Berührte nirgendwo weder bei Ibn-Esra, noch bei Andern zu finden sei, der beachte, dass Spinoza beispielsweise seine Vermuthung, das Buch, in welchem Moses nach Exodus 17, 14 den Krieg gegen Amalek beschrieben habe, dürfte wohl identisch sein mit dem Numeri 21, 14 erwähnten »Buch der Kriege Gottes«[1]), dem Ibn-Esra zur Stelle entnommen hat; dass ebenso die ganze chronologische Schwierigkeit der nach dem Verkaufe des Joseph Genesis 38 erzählten Episode von Juda, die Spinoza auseinandersetzt, bereits von Ibn-Esra vollständig erörtert ist[2]); und dass vor Allem die Darlegung der chronologischen Schwierigkeiten, welche die Richterzeit bietet und auf welche Spinoza mit Ausführlichkeit eingeht, in dem Commentar des Gersonides, in dem Capitel, das von Jephta handelt, niedergelegt ist[3]). Dass sich Spinoza auf diesen Commentar besinnt, beweist die nachträglich hinzugefügte Anmerkung. Wenn Spinoza sagt: »Mir steht die Zeit nicht fest, wo das passirt ist, was von Cap. 17 bis zum Ende des Buches der Richter erzählt ist,« so sagt Gersonides: »Es ist mir zweifelhaft, wann die Geschichte vom Gussbilde des Micha und die Geschichte von dem Kebsweibe in Gibea passirt ist«[4]).

Im Uebrigen ist es gerade hier weder thunlich noch nöthig, auf alles Einzelne hinzuweisen. Gerade die jüdischen Exegeten des Mittelalters dürften die einzigen jüdi-

---

[1]) Ibid. 21.

[2]) Tract. IX, 8 ff. Vgl. Ibn-Esra's Pentateuchkommentar zur Stelle.

[3]) Ibid. 17. Auf diese Rechnung bringt ihn Gersonides, der die Schwierigkeiten erörtert zu Richter 11, 26, wo dreihundert Jahre angegeben sind als Zeit, seit Israel in Hesbon u. s. w. wohnte.

[4]) Ibid. 25 »Non, inquam mihi constat tempus, quo illa contigerint, quae ex cap. 17 usque ad finem libri judicum narrantur.« Gersonides spricht an der angeführten Stelle von dem Zweifel מתי היה פסל מיכה וענין פלגש בגבעה

Digitized by Google

schen Schriftsteller sein, über welche in Fachkreisen bereits die richtige Vorstellung herrscht, abgesehen davon, dass hier der Vergleich am leichtesten zu bewerkstelligen ist.

Was die jetzt folgenden Capitel des Traktats (das eilfte und zwölfte) betrifft, so sind sie Keime für diejenige Kritik geworden, an die Spinoza sich nicht wagte, für die Kritik des neuen Testamentes. Es gewährt ein hohes Interesse, das namentlich im zwölften Capitel über den Begriff des »Wortes Gottes« Gelehrte mit dem zu vergleichen, was Lessing später, in seiner Streitschrift gegen Goeze, auseinandersetzte[1]).

Das dreizehnte und vierzehnte Capitel des Traktats.

Die Schrift lehrt nur höchst Einfaches und zielt nur hin auf Gehorsam. Sie lehrt von der göttlichen Natur nur das dem Menschen Nachahmliche. Was ist Glauben und wer ist gläubig? Trennung des Glaubens von der Philosophie.

Spinoza selbst bezeichnet diese beiden Capitel als die wichtigsten, inwiefern sie am meisten zur Erreichung seiner Tendenz dienen, den Glauben von der Philosophie zu trennen[2]).

Er will nachweisen, dass eine philosophische Erkenntniss Gottes nicht zur Frömmigkeit gehöre, zur Frömmigkeit gehöre blos Gehorsam[3]).

---

[1]) Wer die Axiomata Lessing's liest (S. gesammelte Werke, Neue rechtmässige Ausgabe, S. 200 ff.) so gleich das erste: »Die Bibel enthält offenbar mehr als zur Religion gehört« und andere, der wird in Lessing auch von dieser Seite nicht anstehen, einen Jünger Spinoza's anzuerkennen.

[2]) Tract. XIV, Schluss: Denique quoniam haec quae hic ostendimus, praecipua sunt, quae in hoc tractatu intendo, volo .... lectorem enixissime rogare, ut haec duo capita attentius legere .... dignetur.

[3]) Ibid. 38: Philosophiae enim scopus nihil est praeter veritatem, fidei autem nihil praeter obedientiam et pietatem.

Digitized by Google

Am zugespitztesten tritt seine Meinung auf in den Worten: »Ferner ergibt sich, dass der Glaube nicht sowohl wahre, als vielmehr fromme Lehrsätze erfordere, d. h. solche, welche die Seele zum Gehorsam veranlassen: wenn auch unter diesen viele sind, die nicht einen Schatten von Wahrheit haben, wenn nur der, der sie annimmt, nicht weiss, dass sie falsch sind«[1]).

Eine einschlägige Erklärung bei Maimonides lautet: »Du musst Dich durchdringen lassen von dem, was wir über die Glaubensmeinungen gesagt haben. Bald nämlich schärft das biblische Gebot eine wahre Glaubensmeinung ein und ist der alleinige Zweck des Gebotes, dieses Dogma zu lehren, wie z. B. den Glauben an die Einheit, Ewigkeit und Unkörperlichkeit Gottes. Bald aber ist der Glaubenssatz (nur) nothwendig zur Abwendung des Unrechts oder zur Anbildung guter Sitten, wie z. B. der Glaube, dass Gott sehr zornig sei gegen den Gewaltthätigen, wie es heisst: »Mein Zorn wird entbrennen und ich werde tödten u. s. w.« (Exodus 22, 24), ferner der Glaube, dass Gott sogleich hört auf das Geschrei des Unterdrückten und der Hintergangenen, wie es heisst: »Wenn er zu mir schreit, so höre ich es, denn ich bin gnädig« (Ibid. 27)[2]).

Jeder, der mit Maimonides bekannt ist, weiss, dass er eben Zorn als einen Seelenaffekt Gott nicht zuschreibt und dass er also meint, es sei das kein »wahres,« sondern ein »frommes« Dogma.

Aber trotz dieser Uebereinstimmung zwischen Maimonides und Spinoza waltet doch der Unterschied ob, dass Spinoza von diesem seinem Canon einen excessiven Ge-

---

[1]) Ibid. 20. Sequitur denique, fidem non tam requirere vera quam pia dogmata, hoc est talia quae animum ad obedientiam movent; tam etsi inter ea plurima sunt, quae non umbram veritatis habent, dummodo tamen is, qui eadem amplectitur, eadem falsa esse ignoret; alias rebellis necessario esset.

[2]) Maimonides, More Nebuchim III, 28 Schluss.

Digitized by Google

brauch gemacht. Er selbst muss ja gewisse Sätze formuliren, ohne deren Annahme auch die Obedienz gegen Gott, worin ja nach ihm die Religion besteht, nicht möglich ist[1]). Er rechnet deren sieben aus[2]). Dagegen, meint er, — und diese Wendung ist direkt gegen Maimonides — gehe es den Glauben nichts an, ob Gott als Feuer u. s. w. gedacht wird, wie er denn auch vieles Andere aufzählt, was zu den Adiaphoris für die Religion und den Glauben gehören soll[3]). Auch Maimonides weiss sehr wohl, dass man nicht alle Gläubigen zu Philosophen machen könne, behandelt das sogar ausführlich in zwei Capiteln des More Nebuchim[4]), ist aber der Meinung, dass z. B. die Erkenntniss, dass Gott kein Feuer sei, auch dem gewöhnlichen Manne zu überliefern nothwendig sei[5]).

---

[1]) Tract. XIV, 13: Ut itaque rem totam ordine ostendam, a fidei definitione incipiam, quae ex hoc dato fundamento sic definiri debet: nempe quod nihil aliud sit, quam de Deo talia sentire, quibus ignoratis tollitur ergo Deum obedientia, et quae hac obedientia posita necessario ponuntur.

[2]) Ibid. 25—28.

[3]) Ibid. 30. Ceterum quid Deus sive illud verae vitae exemplar sit, an scilicet sit ignis, spiritus, lux, cogitatio e. c. t. id nihil ad fidem. Ferner Ibid. 31: Deinde nihil etiam ad fidem, siquis credat, quod Deus secundum essentiam vel secundum potentiam ubique sit, quod res dirigit ex libertate vel necessitate naturae; quod leges tamquam princeps praescribat, vel tamquam aeternas veritates doceat; quod homo ex arbitrii libertate vel ex necessitate divini decreti obediat quodque denique praemium bonorum et poena malorum naturalis vel supranaturalis sit.

[4]) More Nebuchim I, 33—34.

[5]) Nachdem nämlich Maimonides in den in voriger Note angegebenen Capiteln die Unmöglichkeit, dem gemeinen Manne eine philosophische Erkenntniss der Religion beizubringen, gezeigt hat, fährt er im 35. folgendermaassen fort: »Glaube nicht, dass wenn wir im Vorhergehenden den Gegenstand der Theologie als erhaben, verborgen und darum der grossen Menge nicht zugänglich bezeichnet haben, wir damit auch sagen wollten, dass auch die Lehre, Gott sei nicht körperlich, sei nicht Affekten unterworfen, ihr entzogen werden

Digitized by Google

Man kann darüber streiten. Worüber sich aber meines Erachtens nicht streiten lässt, das ist darüber, dass die Meinung des Spinoza, als sei der Glaube oder sagen wir auch nur die praktische Bewährung des Glaubens im Leben völlig unabhängig von der philosophischen Ueberzeugung eines Menschen, unhaltbar ist.

Sie ist zu entschuldigen durch den guten Zweck, den Spinoza bei Aufstellung dieser Meinung im Auge hat, durch die Tendenz, das Ketzerriecherthum aus der Welt zu schaffen, ist aber selbst mehr ein pium als ein verum dogma.

Das fünfzehnte Capitel des Traktats.

Die Theologie ist nicht die Magd der Vernunft, noch auch die Vernunft die Magd der Theologie. Was überzeugt uns von der Autorität der Schrift?

Noch einmal kommt Spinoza, und zwar in unserem Capitel, direkt auf Maimonides zu sprechen, der ihm auch in den früheren beiden Capiteln keineswegs aus dem Kopfe gegangen war.

Er erklärt die Maimonidische Methode der Schrifterklärung für unhaltbar, aber auch die Methode von dessen Gegner Alphachar.

Maimonides, sagt er, accommodire den Schriftsinn der Vernunft, Alphachar unterordne die Vernunft der Schrift. Beide hätten Unrecht[1]). Dass Spinoza nicht mit dem Gegner

---

dürfe. Vielmehr glaube ich, dass, sowie der Glaube unter dem Volke verbreitet und der Jugend eingeschärft werden müsse, dass Gott einzig sei und man nur ihm allein dienen dürfe, es eben so nothwendig ist, auf dem Wege der Ueberlieferung ihnen mitzutheilen, dass Gott kein Körper sei.« Maimonides sagt »auf dem Wege der Ueberlieferung,« wenn sie es als spekulative Wahrheit nicht fassen.

[1]) Tract. XV, 4: Primus qui inter Pharisaeos aperte statuit Scripturam rationi esse accommodandam, fuit Maimonides, et quamvis hic auctor magnae inter eos fuerit auctoritatis, eorum tamen maxima pars hac in re ab eo recedit et pedibus it in sententiam cujusdam

Digitized by Google

des Maimonides, dem Alphachar, zu gehen geneigt war, ist natürlich genug. Denn Niemand weniger als Spinoza will seine Vernunft den Worten der Schrift unterordnen. Ebenso klar aber ist es, was er gegen Maimonides hat. Maimonides trägt in die Schrift hinein und macht somit die Schrift der Philosophie dienstbar. Spinoza würde den Schmerz darüber leicht verwunden haben, wenn es ihm nicht klar wäre, dass diese Dienstbarkeit der Schrift auch wiederum die Philosophie zu Concessionen nöthigte, die Spinoza zu machen nicht geneigt ist. Spinoza will Philosophie und Theologie nicht versöhnen, sondern trennen.

Das Reich der Vernunft und das Reich der Theologie berühren einander nicht. Das Reich der Vernunft ist die Wahrheit und Weisheit, das Reich der Theologie aber die Frömmigkeit und der Gehorsam[1]).

Aber, um diese Trennung aufrecht zu erhalten, zu welchen Gewaltmitteln, deren Unzulänglichkeit ihm selbst nicht entgangen sein kann, muss Spinoza seine Zuflucht nehmen!

Er stellt den Satz auf: »Die Macht der Vernunft erstreckt sich nicht soweit, dass sie bestimmen könnte, dass die Menschen durch blossen Gehorsam und ohne Erkenntniss der Dinge selig sein könnten. Die Theologie aber schreibt weiter nichts als dieses vor und gebietet Nichts als Gehorsam[2]).«

Diesen Satz muss Spinoza aufstellen, weil, wenn das, was er für das Fundament der Religion hält, auch durch die Macht der Vernunft erreicht werden könnte, die Religion

---

R. Jehuda Alphakhar, qui errorem Maimonidis vitare cupiens in alterum ei contrarium incidit. Statuit scilicet, rationem Scripturae ancillari debere, eique prorsus submitti.

[1]) Tract. Ibid. 21: unaquaeque suum regnum obtinet: nempe, uti diximus ratio regnum veritatis et sapientiae, theologia autem pietatis et obedientiae.

[2]) Tract. Ibid. 22.

Digitized by Google

denn doch wieder eine Beziehung zur Philosophie, die Theologie mit der Ratio etwas Gemeinsames hätte[1]).

Kann aber die Vernunft aus eigener Macht diesen Fundamentalsatz nicht finden, wie kommen wir nach Spinoza darauf ihn zu glauben?

Nun, meint Spinoza, wenn er auch nicht demonstrirbar sei, so. kann man doch seiner moralisch gewiss werden, wie ja die Propheten selbst auch nur moralische Gewissheit hatten. »Denn es ist Unverstand«, fügt Spinoza mit frommer Wärme hinzu, »was durch so viele Zeugnisse der Propheten bestätigt worden und woraus für Menschen von schwächerem Verstande so grosser Trost entspringt und für den Staat bedeutender Nutzen erwächst, was wir auch unbedingt ohne Gefahr und Schaden glauben können, dies dennoch blos, weil es nicht mathematisch bewiesen ist, nicht annehmen zu wollen[2]).«

Ist das nicht Alles Farce? Wenn Spinoza sagt, man könne einen Satz und seine Giltigkeit »lumine naturali« nicht einsehen, heisst das nach ihm nicht so viel als: Der Satz ist überhaupt nicht wahr?

Was ist demnach Theologie und selbst Religion im Sinne des Spinoza? Eine Disciplin und ein Verhalten, die einen falschen Fundamentalsatz zu ihrem Ausgangspunkte haben.

Spinoza hat in der That, so religiös angelegt auch seine eigene Natur war, das Wesen der Religion völlig verkannt. Wer das recht deutlich sehen will, der beachte das nächstfolgende Capitel.

---

[1]) Tract. Ibid. 27: Si contra statuere velimus, hoc fundamentum ratione demonstrari posse, erit ergo theologia philosophiae pars nec ab eadem esset separanda.

[2]) Tract. Ibid. 28. Dico morali certitudine; nam non est quod exspectemus, nos de eo certiores esse posse quam ipsos prophetas, quibus primo revelatum fuit, et quorum tamen certitudo non nisi moralis fuit.

Digitized by Google

Das sechszehnte Capitel des Traktats.

Von den Grundlagen des Staats, von dem natürlichen und bürgerlichen Rechte jedes Einzelnen und von dem Rechte der höchsten Gewalten.

Dieses Capitel ist an sich von geringem Interesse, da es ja nur die Hobbes'sche Theorie reproducirt bis auf eine kleine Abweichung zu Gunsten der individuellen Freiheit gegenüber der Staatsgewalt[1]).

Interessant ist nur das Besinnen auf das Wesen der Religion, welches eintritt, um sofort wieder zurückzutreten.

Nachdem Spinoza seine Meinung ganz nach Hobbes dahin vorgetragen: »Von Natur habe der Mensch das Recht zu Allem, wozu er die Macht hat. Da er aber so nicht bestehen könne, so übertrage er seine Macht auf die Staatsgewalt, die nun ihrerseits wiederum die Macht zu Allem habe und keinem Gesetze unterworfen sei[2]),« berührt er für uns eine Kernfrage:

Hat der Mensch wirklich im Naturzustande das Recht zu Allem? Hat er das Recht, wenn die Macht, seinem Nebenmenschen zu schaden? Muss er nicht nach göttlichem Befehl den Nächsten lieben wie sich selbst[3])? Aber, meint er, vergessen wir nicht, dass der Naturzustand sowohl der Zeit als auch dem Wesen nach früher ist als die Religion. Denn Niemand weiss von Natur, dass er Gott gegenüber zur Obedienz verpflichtet ist[4]).

---

[1]) Bekannt ist der Unterschied, den er selbst angibt (epistola L. Anfang): discrimen inter me et Hobbesium, in hoc consistit, quod ergo naturale jus semper sartum tectum conservo e. c. t.

[2]) Tract. XVI, 1—52.

[3]) Tract. XVI, 52. Nam quum omnes absolute (sive rationis usum habeant sive minus) aeque tenerentur ex mandato divino proximum tamquam se ipsum amare, non ergo sine injuria alteri damnum inferre possumus et solis legibus appetitus vivere.

[4]) Ibidem 53: Nam is (status naturalis) et natura et tempore prior est religione. Nemo enim ex natura scit, se ulla erga Deum teneri obedientia.

Digitized by Google

Heisst das nicht das Wesen der Religion verkennen, wenn Spinoza ihren Anfang datirt von dem Auftreten der Propheten und nicht zugiebt, dass es schon zum status naturalis des Menschen gehöre, religiös zu sein? Dass Spinoza hier selbst eine Unsicherheit verspürt, beweist der Umstand, dass er sich bewogen gefühlt hat, nachträglich noch eine Anmerkung hinzuzufügen, über deren Versuch, einen Widerspruch mit dem oben Traktat IV, 47 Gelehrten auszugleichen, wir schon gesprochen haben[1]). In dieser Anmerkung gibt Spinoza zu, dass es auch eine »lex divina naturalis« gibt, von der er aber meint, dass sie nur Liebe zu Gott, nicht aber Gehorsam gegen Gott lehre. Ich glaube aber nicht, dass damit die Ansicht, der Mensch habe von Natur das Recht zu Allem, noch verträglich sei.

Das siebenzehnte, achtzehnte, neunzehnte und zwanzigste Capitel des Traktats.

Die Haupttendenz in diesen Capiteln ist die Darlegung der Gefahren, welche es mit sich bringt, wenn man einer geistlichen Macht die Herrschaft über die Menschen einräumt.

Die Darstellung der mosaischen Staatsverfassung[2]), das, was an ihr gelobt und was an ihr getadelt wird, dient durchweg dieser Tendenz. Reich an guten und fruchtbaren Bemerkungen fehlt es in dieser Darstellung auch nicht an tendenziöser Ausbeutung, die es mit dem Faktischen nicht

---

[1]) Ibidem. Vergleiche oben zum vierten Capitel. In der Anmerkung heisst es: »Quod autem ad legem divinam naturalem attinet, cujus summum praeceptum esse diximus, Deum amare, eo sensu legem appellavi, quo philosophi communes naturae regulas, secundum quas omnia fiunt, leges vocant. Amor enim Dei non obedientia sed virtus est, quae homini qui Deum recte novit necessario inest.

[2]) Tract. XVII, 26 ff.

Digitized by Google

immer genau nimmt. Nirgends auch klingen die persönlichen Erfahrungen des Autor und die unwürdige Behandlung, die er erfahren, vernehmlicher durch als in diesen Capiteln.

Es ist nicht misszuverstehen, wenn er von dem »theologischen Hasse« als einer ganz besonderen Species von Hass redet[1]). Es ist ebenso nicht misszuverstehen, wenn er sagt: »Sodann hatten die Diener des Heiligthums, ungeachtet sie Ausleger der Gesetze waren, dennoch nicht das Recht, die Bürger zu richten, noch einen zu excommuniciren, denn dieses kam nur den aus dem Volke gewählten Richtern und Oberhäuptern zu[2]).« Ja, es begreift sich, warum er, seiner Tendenz zu Liebe, selbst die prophetische Thätigkeit und Macht als eine für den Staat verderblich gewesene hinstellt[3]). Auch macht er später von dieser Behauptung die praktische Nutzanwendung, indem er sagt[4]): »Denn wenn dieses Recht über Handlungen zu entscheiden, selbst den göttlichen Propheten nicht ohne grossen Schaden für Staat und Religion zugestanden werden konnte, wie viel weniger wird man es denen zugestehen können, die weder künftige Begeben-

---

[1]) Tract. XVII, 65: »alias subditorum odium, quale theologicum esse solet, fugere non poterant.

[2]) Tract. XVIII, 5. Deinde quod, quamvis sacrorum ministri legum interpretes fuerint, eorum tamen non erat, cives judicare nec aliquem eorum excommunicare (hoc enim tantum judicibus et principibus ex populo electis competebat).

[3]) Ibid. 13: Notatu dignum est, quod prophetae, viri scilicet privati, libertate sua monendi, increpandi et exprobrandi homines magis irritaverunt quam correxerunt.

[4]) Ibid. 27. Nam si hoc jus, de factis discernendi, ipsis divinis prophetis concedi non potuit, nisi cum magno reipublicae et religionis damno, multo minus iis concedendum erit, qui nec futura praedicere sciunt nec miracula possunt facere. Anspielung auf Spinoza's eigenes Schicksal ist auch, was er Tract. XIV, 19 sagt: Atque ex his iterum sequitur, eos revera antichristos esse, qui viros honestos et qui justitiam amant persequuntur propterea quod ab ipsis dissentiunt.

Digitized by Google

heiten vorherzusagen noch Wunder zu thun im Stande sind.«

Die Tendenz Spinoza's kann gebilligt werden, ja man kann von ihr sagen, dass es eigentlich der Standpunkt der gesitteten Gegenwart ist, ohne dass es der Wissenschaft verboten sein kann, zu zeigen, dass Spinoza nicht immer die rechten Wege geht, um diese Tendenz zu erreichen.

Einen der schönsten Psalmen, eine wahre Zierde des Psalters, Ps. 139, um eines Satzes willen, der das wahrlich nicht beweist, anführen, um daran zu zeigen, dass feindseliger Hass gegen andere Nationen von den Juden für fromm gehalten wurde[1]), ist wahrlich eines Spinoza unwürdig. Aehnliches hatten wir bereits zu rügen.

Ja selbst einer andern Tendenz zu Liebe, nämlich seiner Absicht, die republikanische Verfassung, unter welcher er lebte, als hoch über der monarchischen stehend, erkennen zu lassen, begeht er eine tadelnswerthe Reticenz oder mindestens doch Fahrlässigkeit.

Er zeigt, wie viel mitleidiger im Bürgerkriege die Juden unter der Republik als unter der Monarchie gewesen, und führt als Beispiele für die republikanischen Zeiten Judäa's das schonungsvolle Verhalten gegen die Benjaminiter (Richter, Cap. 20 u. 21), für die Monarchie die (2. Chron. Cap. 13, 17; Cap. 25, 12 und Cap. 28, 5) erzählten blutigen Thaten der Judäer gegen die Israeliten und der Israeliten gegen die Judäer an[2]).

Kann ihm aber entgangen sein, dass in dem letzten der von ihm selbst citirten Capitel ausführlich erzählt wird, wie auf Veranlassung des Propheten Oded die gefangenen Judäer mit besonderer Rücksicht und Schonung behandelt wurden? Die bezeichnendste Bibelstelle lautet: »Und die Männer, die mit Namen genannt sind, standen auf und ergriffen die Gefangenen und kleideten all die Nackten

[1]) Tract. XVII, 77.
[2]) Tract. XVIII, 77.

Digitized by Google

unter ihnen von der Beute, und gaben ihnen Kleider und Schuhe und zu essen und zu trinken, und führten sie, jegliche Schwache auf Eseln, und brachten sie nach Jericho, der Palmenstadt, zu ihren Brüdern, und kehrten nach Samarien zurück.«

Wir sind hier mit unsern Bemerkungen zu dem Traktate zu Ende, und glauben niemals im Interesse einer Tendenz von der Wahrheit abgewichen zu sein.

Der theologisch-politische Traktat wird immer eines der bedeutendsten Bücher bleiben, obgleich er das nicht geleistet hat, was er eigentlich zu leisten unternommen, nämlich den Grenzstreit zwischen Theologie und Philosophie, zwischen den Ansprüchen des Glaubens und denen der Spekulation zu schlichten, so wenig wie er befriedigend gelöst hat, wie weit die Competenz des Staates in Sachen der Religion geht. Das Buch ist bedeutend um der grossen Anregung willen, die von ihm ausging.

Mehr als 100 Jahre später hat gleichfalls ein jüdischer Philosoph einen nennenswerthen Versuch gemacht, Staat und Religion »so gegeneinander zu stellen, dass sie sich die Wage halten,« Mendelssohn in seinem Jerusalem. Wie wenig man auch sonst geneigt sein kann, Mendelssohn als Philosophen neben Spinoza zu stellen und zu nennen, der Fortschritt eines Jahrhunderts, der darin sich kundgibt, ist ein ungeheurer und für das Streben der Menschen in hohem Grade ermuthigender.

Breslau. F. W. Jungfer's Buchdruckerei.

Digitized by Google

Digitized by Google

Verlag der **Schletter**'schen Buchhandlung **(H. Skutsch)** in **Breslau:**

Joël, Dr. M. (Rabbiner zu Breslau), Fest-Predigten. Gr. 8. (XVI und 240 S.) Breslau 1867. Geh. 1 Thlr.

— Dieselben, in eleg. Leinw.-Einb. 1⅓ Thlr.

— Festvortrag am Krönungstage Sr. Maj. des Königs Wilhelm I., gehalten in der Synagoge des jüdisch-theologischen Seminars zu Breslau am 15. October 1861. Gr. 8. (12 S.) Breslau 1861. 3 Sgr.

— Worte, gesprochen an der Bahre Meyerbeers. Bresl. 1864. 2½ Sgr.

— Religiöse Vorträge, gehalten am Bettage, den 27. Juni, und an dem Sieges-Dankfeste, den 14. Juli 1866. Zum Besten der bedürftigen Familien eingezogener Landwehrmänner. 1866. (16 S.) 2½ Sgr.

— Fest-Predigt am siebenzigsten Geburtstage Sr. Maj. des Königs Wilhelm, gehalten in der gr. Synagoge zu Breslau am 22. März 1867. Zum Besten der Victoria-National-Invaliden-Stiftung. Lex. 8. (16 S.) Breslau 1867. Geh. 3 Sgr.

— Ein altjüdisches Steuergesetz. Predigt, gehalten am Sabbath Schekalim. Breslau 1870. 2½ Sgr.

— Verhältniss Albert des Grossen zu Moses Maimonides. Ein Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie. 4. Breslau 1863. (15 Sgr.) Ermässigter Preis 10 Sgr.

— Lewi ben Gerson (Gersonides) als Religions-Philosoph. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und der philosophischen Exegese des Mittelalters. Gr. 8. Breslau 1862. (¾ Thlr.) Ermässigter Preis 15 Sgr.

— Don Chasdai Creskas religionsphilosophische Lehren in ihrem geschichtlichen Einflusse dargestellt. Gr. 8. Breslau 1866. 15 Sgr.

Chajes, Dr. A., Ueber die hebräische Grammatik Spinoza's. Gr. 8. Breslau 1869. 10 Sgr.

Dessauer, Dr. M., Spinoza und Hobbes. Begründung ihrer Staats- und Religions-Theorien durch ihre philosophischen Systeme. Gr. 8. Breslau 1869. 10 Sgr.

Dessauer, Dr. J. H., Geschichte der Israeliten mit besonderer Berücksichtigung der Culturgeschichte derselben. Von Alexander dem Grossen bis auf die neuere Zeit. Zweite Ausg. Gr. 8. (39 Bg.) Breslau 1870. (2⅔ Thlr.) Geh. 1 Thlr.

Frankel, Z., מבוא הירושלמי. Einleitung in den Jerusalemischen Talmud. Gr. 8. Breslau 1870. Geh. 2 Thlr.

Geiger, L. Das Studium der hebräischen Sprache in Deutschland vom Ende des 15. bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts. Bresl. 1870. Geh. 1 Thlr.

Geiger, Dr. Abraham. Das Judenthum und seine Geschichte. Erste Abtheilung: Bis zur Zerstörung des zweiten Tempels. In 12 Vorlesungen. Nebst einem Anhange: Renan und Strauss. Zweite Auflage. Gr. 8. Breslau 1865. 1 Thlr.

— Dasselbe. Zweite Abtheilung: Von der Zerstörung des zweiten Tempels bis zum Ende des 12. Jahrhunderts. In 12 Vorlesungen. Nebst einem Anhange: Offenes Sendschreiben an Herrn Prof. Dr. Holtzmann. Gr. 8. Breslau 1864. 1 Thlr.

Luzatto, S. D., Israelitische Moral-Theologie. Vorlesungen. Uebersetzt von Dr. L. E. Igel, Landesrabbinner der Bukowina. 2. Ausgabe. Breslau 1870. 20 Sgr.

Stern, Dr. S., Geschichte des Judenthums von Mendelssohn bis auf die neuere Zeit, nebst einer einleitenden Ueberschau der älteren Religions- und Culturgeschichte. Zweite Ausgabe. Gr. 8. (307 S.) Breslau 1870. (1⅘ Thlr.) 15 Sgr.

Breslau. F. W. Jungfer's Buchdruckerei.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.

DUE FEB 25 1930

BOOK DUE-WH

JUN 31 1978

CANCELLED

JUN 2 1978

Digitized by Google

Phil 3829.2
Spinoza's Theologisch-politischer t
Widener Library 005475311
3 2044 084 613 900

Digitized by Google